现代中国思想论著选粹



欧阳竟无 著

山东人民出版社




数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT

《现代中国思想论著选粹》编委会



现代中国思想论著选粹

孔学杂著

欧阳竟无 著

山东人民出版社


数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT

总　　序

在世纪之交的特殊时刻，人们更加热烈地展望、描绘未来，同时也以复杂的心情回顾、反思着过去。20世纪中国思想学术发展道路，便是这种回顾、反思中的重要课题。应该说，这种回顾、反思不仅仅属于过去，而且联结着未来——联结着中国的21世纪。

人们要确切地了解一个时代思想学术的精神实际，首要在明了它的社会背景，换句话说，先得吃透这个时代的各种社会矛盾，兼及主要矛盾双方的特点，以及它们在具体社会实践中错综复杂的交互影响，尤其在不断前进中体现的客观发展规律。研究中国近、现代思想学术，同样也离不开这一点。

大家知道，旧中国是贫弱落后的半殖民地半封建的社会，它是世界上一切帝国主义列强侵略的对象，虽还多少不同于当时仅是某一帝国主义国家的殖民地，过去，孙中山先生曾称之为“次殖民地”，那是很恰当的。但中国又是一个广土众民、有悠久历史文化传统，即是存在辉煌过去的大国，只是由于长期的闭关自守、政治腐败，乃至影响经济文化等的相对停滞不前，从而大大地落后了。同时由于思想学术没有实现近代化，没能大力发展实验科学的研究，导致综合国力不强，这样，就自然形成了一种

只有挨打的局面。于是西方各种思想，乘虚而入，也就是毫无选择地被介绍进中国来，难免令人眼花缭乱。由于当时人们对自己、外境还缺乏深入调查研究，并不真实地了解本国的国情，加之我国近代以来的社会历史又演进得非常快，在思想界便产生了“盲目排外”、“崇洋媚外”等偏向，以致影响到，即使是立场坚定的爱国志士，一时也有未能跟上时代前进，确切知道什么是眼前中国真正需要的，……。历史在曲折中发展，五四新文化运动以后，代表无产阶级领导广大劳动人民革命的马克思主义，在中国得到广泛的传播，这就使得旧封建势力与大资产阶级的各方代表自然结成了联合阵线，一致从事抵抗这种新思想，尽管他们各人的动机并不完全相同，面目也不一样；同时也有一些要求进步的学者、思想家，当时限于个人工作和生活的环境，仅从书本上了解到一点马克思主义，由于脱离具体革命实践，自然体会有浅有深，一般说来，不可能摆脱教条主义的影响。这就形成了1949年前非解放区思想学术界的五花八门。但在现实矛盾的发展中，又在酝酿着新的突破。

就与中国传统思想关系而言，思想家、学者们由于接受过去思想文化影响的不同，便有了标榜复兴儒、佛、道学说乃至墨、法……各家的差异。在学风上，有一部分人，喜欢迎合一些外来的新学术，于是，传统的中国学术思想，也有被披上一层外来资产阶级学术的外衣加以传播的。这同样是这个半殖民半封建社会学术思想的一个特点。自然，其中也有从事比较深入研究而得出的成果，但也有多半出乎牵强比附、乃至臆造完全缺乏科学精神的，要融合东西文化，而且恰到好处，短时间是不行的。

我们认为要比较全面而深刻地了解本世纪思想学术的全貌，选取有一定社会影响的代表作，经过认真的整理（包括校

注),有计划地出版,是一项有必要的工作。所选著作中有的是当时的名著,其它也都有一定影响、可供研究者参考的。我们这样说,自然并不意味着,这些著作在一切重大问题上,已经得出科学的结论。我们相信读者的批判鉴别力。

严格讲来,不具有高水平的理论修养,兼及工作上实事求是的精神,未经过刻苦的钻研,是很难在短期内写出有价值的学术思想专著。不是真正了解东西方思想文化本来面目和历史发展的,也很难融会贯通而成功地做出有创造性的新贡献。脚踏实地的从事建设有中国特色的社会主义新文化、新思想,就得不断结合实践,时时进步,时时创造,以期熔铸古今中外文化精华于一体。这套《现代中国思想论著选粹》的出版,无疑会从一个侧面开拓人们的视野,使不致割断历史,考虑问题更加全面而细致,对提高我国现代思想学术的研究水平,必将有所助益。

是为序。

石　峻

1996年9月25日于北京



欧阳竟无与《孔学杂著》

（重版引言）

（一）

欧阳竟无(1871—1943)，名渐，1871年阴历十月初八日出生于江西宜黄一个破落的宗族世家。6岁丧父，从叔父那里接受启蒙教育。20岁捐得秀才，不久入南昌经训书院，研读经史，醉心陆王心学。后受友人桂伯华影响，留心佛学。1904年到南京，在扬文会门下学习佛教典籍。1906年母亲去世，受大刺激，发愿断荤绝色，皈依佛门。受扬文会嘱，曾东渡日本，学习密宗要旨，访求佛教遗经。1911年，扬文会逝世，禀师嘱续办金陵刻经处，主持佛典校刊工作。1912年，与李证刚、桂伯华等人创立佛教会，从事佛学研究。1918年与章太炎、陈三立等人在南京金陵刻经处筹建支那内学院。1922年，内学院成立，任院长。1925年，在内学院专讲法相、唯识，编辑校刊百余卷唐代法相、唯识经典及章疏，流通海内外。抗日战争爆发，率领内学院师生迁蜀，在江津再建支那内学院蜀院。1943年逝世，享年73岁。晚年手订《竟无内外学》26种，由内学院蜀院辑为30余卷刊行。后由金陵刻

经处取名为《欧阳竟无先生内外学》，刊布流通于世。

（二）

以60岁为界，欧阳竟无的佛学思想可以分为前后两个阶段：第一阶段，从30岁到60岁为止，主要致力于可以贯通佛学大小、空有诸宗的具有普遍概括性的佛法理论与佛法理念的探讨。第二阶段，60岁以后，致力于运用具有普遍性的佛学理念来理解或消化儒学或孔学，努力贯通儒佛，主张孔佛一致。

在第一阶段，欧阳竟无建立他的普遍适用性的佛法理论曾经历了一个长期的探索过程。1898年，友人桂伯华劝导他读《起信》、《楞严》，这是欧阳接触佛典的开始，但当时他对佛学并未能入门。1904年，他受业于扬文会，钻研《瑜珈》。直至1917年，他著成《瑜珈师地论叙》，阐述无著学"一本十支"之义，开始形成他自己以《瑜珈》学系为基础的佛学思想。1923年，欧阳的爱子及两位得意弟子先后去世，他大受刺激，发愿弘《般若》，这是他贯通无著学及龙树学之始。到了1928年春，欧阳的般若学提要之作《大般若经叙》写就，这标志着他融通空、有二宗佛学思想的基本完成。

早在《瑜珈》学系研究阶段，欧阳就提出法相、唯识分宗之说这一见解。《瑜珈师地论叙》说："世尊于第三时说显了相、无上无容，则有遍计施设性、依他分别性、圆成真实性，复有五法，相、名、分别、正智、如如，论师据此立非有非空中道义教，名法相宗。"[1] 他将以五法三性为核心的法相思想体系称为"法相宗"，

---

① 《瑜珈师地论叙》第14页。

而侧重研究法相中依他起一相的则为"唯识宗"。他说:"今义是唯识义,古义是法相义",[1] 并认为从思想源流看,法相宗是包括了比唯识宗思想更古老的一个佛法传统。而到了融通无著学及龙树学的研究阶段,欧阳指出,龙树学实包涵了与无著学同样的三性法相模式。他说:"法性、法相是一种学,教止是谈法相,龙树、无著实无性、相之分。"[2]

以三性法相思想为基础,欧阳提出代表他佛法思想精髓的佛法体用论。他说:"真如是体,体不生灭,无始种子依不生灭而起生灭,如实说相一切是用。"[3]又说:"真如是体,如如不动,正智是用,帝网重重。"[4]将五法三性中的真如圆成实性称为"体",将依他起性尤其是依他起性中清净品类的正智称为"用",以体用简别的方式来理解佛法形上学思想模式,在中国佛学思想发展史上事关重大。按欧阳的说法,它厘清了自《大乘起信论》肇始而由台、贤二宗所继承、发展的中国主流佛学的根本失误。在20年代,欧阳即根据《起信》真如、无明互相熏习之说批评《起信论》和印度分别论者一样"以体为用,体性既渚,用性亦失,过即无边"。[5]直到临终前一年,他还说:"贤首、天台欲成法界一乘之勋而义根《起信》,反窃据于外魔,盖体性、智用樊乱淆然,乌乎正法?"[6]这说明自20年代初直到生命的晚期,致力于佛法体用简别是欧阳一贯之思路。

1934年10月,欧阳在《复陈伯严书》中首先提出"晚年定

①③ 《瑜珈师地论叙》第15页,第20页。

② 《内学杂著下·与章行严书》

④ 《瑜珈真实品叙》

⑤ 《唯识决择谈》

⑥ 《内学杂著下·杨仁山居士传》

论”一说，这标志着他的思想发展进至第二阶段。1936年清明前夕，欧阳完成《大乘密严经叙》，是为他晚年论定之学的代表作。该文在深辨四涅槃的基础上提出“无余是根本，无住乃增上，‘我皆令入无余涅槃而灭度之’，根本于无余涅槃而增上于我皆令入”[①]的主张。这实际上是从菩提、涅槃二转依果中特别拈出“显得”的无余涅槃作为佛教一切教法及宇宙人生之终极归趣。该文在“儒释之辨”的关节上还特别揭出“‘古之欲明明德于天下者’是儒，‘我皆令入无余涅槃’是释”[②]的孔佛一贯之思路，这是欧阳晚年论定学说中一条愈来愈突出的思想理路。

下面，我们从《孔学杂著》中所收的文章来分析欧阳会通孔佛的思想。

《孔学杂著》收录有《孔佛》、《孔佛概论之概论》、《〈中庸〉读叙》等11篇文章及与友人论学书若干，写作时间从1931年起至1943年欧阳去世为止，可视为他晚期对孔学及儒学看法的思想结集。《孔学杂著》中，欧阳从普遍佛法理念来融会、涵摄孔学的努力主要表现在如下几个方面。

1. 区分“真孔”和“伪孔”。1931年10月写就的《论语十一篇读叙》，是欧阳从佛学的角度“转谈”孔学的第一篇文章。文章之值得注意，是对孔学作了真、伪之区分，其中说：“世既不得真孔，尊亦何益于尊？谤亦乌乎云谤？苟可取而利用，崇之如天，或不利于其私，坠之如渊，于孔何与哉！”[③]文章认为自经秦火之厄，世已无真孔存在，为了恢复孔学之真面目，欧阳提出了“兴晋以秦”的路线——这就是借助佛学内典及般若之学，使“文武之道

---

①② 《大乘密严经叙》

③ 《论语十一篇读叙》

犹不尽坠于地"[①]。在欧阳看来,东海西海,圣人同心同理;般若直下明心,孔亦直下明心,因此,复兴儒学的战略就必得参照佛学的结集传统。按照"兴晋以秦"的思路,在30年代,欧阳先后完成了《论语十一篇读叙》(1931年)、《孟子十篇读叙》(1932年)、《孟子八十课》(1936年)、《论语课叙》(1938)年等一系列具有毗昙性质的孔学结集,拆散了《论语》及《孟子》固有的语录式、叙事式的体裁结构,而代之以专题性的孔学理念分析,使代表孔学义理纲领的性天思想及义利之辨在层层推进的逻辑结构中特别彰显出来。

2.《中庸》义理之重新彰显与宋儒"封锢"。欧阳对"孔子真精神"的发现集中体现在他对《中庸》的解读上。写于1932年的《中庸读叙》中,欧阳写道:"一言中庸,而一切过不及之名、平常之名以至,何者过不及、何者平常? 但是空言都无实事。"[②]这表现了他对宋儒解释中庸看法之不满。他认为对中庸涵义的正确理解应诉诸于经文本身的内在理路。在《中庸传》中,他对"中庸"作了如下界说:"喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之庸,中即无思无为寂然不动之寂,庸即感而遂通天下之故之通。寂曰大体,通曰达道,寂而通曰中庸;未发,寂也,与寂相应而中节,发亦寂也。"[③]这段话的意思不仅在于对"中庸"加以重新界定,而且将重新界定以后的中庸思想直接与佛家"寂"的思想联系起来了,这就是欧阳的心目中所谓儒佛相通之理。为此,他极力对宋儒的中庸观加以抨击,称之为"封锢"。

3."扶阳抑阴"与"成人差等"。在欧阳看来,孔学中有与佛学

---

① 《论语十一篇读叙》

② 《孔学杂著·论语读叙》

③ 《中庸传》

"舍染取净"的普遍教法相一致的形上学模式,这就是"扶阳抑阴"。《孔佛概论之概论》从佛学的角度对孔学作了这样的改铸:"扶阳抑阴,孔学之教。阳,善也、净也、君子也;阴,恶也、染也、小人也。扶抑即取舍,则孔亦舍染取净也。"[①]除此之外,对《孟子》中"成人差等"的思想,欧阳也有一番新的阐释。《孟子·尽心下》中有一段话:"可欲之谓善,有诸己之谓信,充实之谓美,充实而有光辉之谓大,大而化之之谓圣,圣而不可知之之谓神,乐正子,二之中、四之下也。"欧阳与宋儒程颐、张载、朱熹一样,都肯定这段话包含有孔学成人理想的渐次。区别在于:欧阳不满意宋儒的解释抹杀了"圣"、"神"的差别,他强调:"成人差等"应区分为善、信、美、大、圣、神六个层次。这种区分,是同欧阳从佛学理念出发,将修行分为"三智三渐次"的整体递进思路相一致的。

4. 孔佛比较:"依体之用"与"用满之体"。欧阳认为,在根本旨趣上,孔佛是一致的,即"舍染取净",但在具体运作层次上,孔学与佛学仍有不同,在《孔佛》一文中,欧阳将这种不同称之为"依体之用"与"依体之用而用满之体"的不同。这里蕴含着这么一种想法,即佛学高于孔学,孔学应提升至佛学。而这也正是欧阳力图从佛学立场上来消化与吸收孔学之用心所在。故在《孔佛》与其他一些比较孔佛教法的文章中,欧阳一方面指出孔佛"其为当理、适义一也";[②]另一方面,却也提醒:"佛与孔之所判者,判之于至不至、满不满也。"[③]在欧阳眼里,孔学与佛学的区别是"生生"与"无生"的区别。但"生生"本身非体乃用,若视"生生"为体,则会"流转于有漏,奔放于习染"[④];反过来,"无生"是

① 《孔学杂著·孔佛概论之概论》

②③④ 《孔学杂著·孔佛》

体，但这体必显示为用，故“无生”非“熏歇烬灭、光沈响绝之无”。[1]从这里看来，孔佛之区别，又类似于“用”与“体”之区别。在欧阳心目中，孔学与佛法孰高孰低，至此是一目了然了。正是在这种意义上，我们说欧阳乃是一位以佛统儒、援儒入佛者。

（三）

在中国现代学术思想史上，主张会通儒佛的不乏其人，这当中除了欧阳竟无之外，熊十力亦是著名的一位。但在会通儒佛的方向与旨趣上，欧阳竟无与熊十力两人之间有重大的分歧。比较一下熊十力与欧阳融会儒佛的主张，可加深我们对欧阳思想的了解。

熊十力曾从欧阳竟无学习佛学，与欧阳一样，他早年思想上也曾经历了一个“由儒入佛”的过程，但后来，熊十力思想又为之一变，自创“新唯识论”体系，会通儒佛，而归宗“大易”，并反过来对旧唯识宗进行批判。围绕对《新唯识论》的看法，欧阳授意刘定权作《破新唯识论》，熊十力又作《破破新唯识论》，欧阳与熊十力之间展开了激烈的思想交锋。在这场思想交锋中，双方表明了自己对儒佛心性论的不同看法。

欧阳竟无是站在传统唯识宗的立场上来融会儒佛的，他认为儒佛有共通之处，并将孔学之“仁”归结为“空”、“寂”，反过来，熊十力则反对旧唯识宗以“空”和“寂”言性体，认为这抽掉了本心仁体的生动丰富的内涵。故在心性论上，熊十力是认同宋儒关于“心体”和“性体”的看法的。对于熊十力来说，“心性”不是

① 《孔学杂著·孔佛》

"空"的，而是"实"的，不是"寂"的，而是"创"的。熊十力这种认同宋儒的看法受到欧阳严厉的批评。他说："敬告十力，万万不可举宋明儒者以设教也。"[①]"十力徒知佛门无住涅槃之数量，又错读孔书，遂乃附会支离窃取杂糅孔佛之似，而偏执其一途，即恐怖无余涅槃而大本大源于以断绝。"[②]按欧阳的说法，孔佛之一致，是一致于无余涅槃三智三渐次，而对于熊十力来说，他不同意欧阳将儒家之"仁"与佛家之"寂"等量齐观，认为这二者是尖锐对立的。他指出儒佛之同说："儒佛二家之学，推其根极，要归于见性而已。诚能见自本性，则日用间恒有主宰，不随境转。此则儒佛所大同而不能或异者也。"[③] 但他批评佛学以空寂言体的缺点说："以空寂言体，而不悟生化。本体是空寂无碍，亦是生化无穷。而佛家谈体，只言其为空寂，却不言生化，故其趣求空寂，似是一种超越感，缘其始终不脱宗教性质故也。"[④] 从这里可以看出，熊十力与欧阳竟无在儒佛异同论上的分歧，其实是要用儒学来统摄佛学，还是用佛学来改造儒学的分歧。

吕澂将熊十力与欧阳在儒佛问题上的论争，称为中土"伪经"、"伪论"与法相唯识义理的分歧。按吕澂的说法，熊十力的心性论主张"性觉"说，乃本于"伪经"《大乘起信论》，这是台、贤、禅等中国佛学的主流方式，而欧阳强调的"性寂"说才是原原本本地复兴印度唯识学。今天，围绕《新唯识论》而展开的论争已成历史的过去。就对印度唯识学原义的理解来说，欧阳的"性寂"说也许更符合法相唯识学的原貌，而熊十力的"性觉"说，是从儒家立场上对佛学的改造。然而，假如我们不拘泥于儒家或佛学的立

---

①② 《答陈真如论学书》

③ 《十力语要》，卷二，第 79 页。

④ 《读经示要》，卷二，第 48 页。

场，客观地来看待欧阳与熊十力两人对儒学的见解，那么可以发现，熊十力对儒学的理解可能更忠实于儒家思想的原貌，而欧阳试图以“空寂”来解释孔学的“仁”，倒是对孔学的有意“误读”。从这里我们看到：在儒佛会通问题上，任何思想家都是难以做到完全“客观”的，他们的出发点，或则是站在佛学立场，或则是站在儒家立场上。

本书重印据南京金陵刻经处刻本。重印时将原书竖排繁体字改为横排简体字和加以新式标点。原文中某些难解之处作了注释。除对原书中有明显讹误之字加以改正之外，其他一般不改；数字、年代用法等亦一从其旧，以保持原书风貌。

为便于读者了解欧阳竟无与熊十力、梁漱溟在佛学唯识论观点上的异同，我们将刘定权的《破新唯识论》、熊十力的《破破新唯识论》以及梁漱溟的《唯识述义》编入作为附录。

胡伟希

1996年10月

目 录

孔　佛

有体，有用。有依体之用，有用满之体。宇宙万有群众思虑莫不依于一心，心必有其体而后可心，状体之相貌强而名之曰寂，非寂而谁足以当之？心必有其用而后能心，状用之相貌强而名之曰智，非智而谁有以能之？智非寻常分别之慧也，必有以见寂而常与寂相应也。宇宙万有无非幻化，群众思虑莫非习成，于斯时也，幻有廓然，习思不起，一切皆空。身涉其境谓之见寂，见寂而不住。百为万事以致其巧便之能谓之为智，此智与寂须臾不离也。若须臾离，则邪见偏见，执断执常，狂瞽异端，是非蜂起；须臾不离，则凡所为，丛脞而条理井然，权变而适当其可，大小内外时措之宜无不自得。寂静而有为，有为而寂静，斯谓之为应体之用。是用也，与体相依，而致力图功，乃在于用。是故正名谓之为行。寂则有全体大寂，智则有一切智智。全体大寂，尽人所有，圣亦不得而增，愚亦不得而减。障而不显之谓凡，障净全显之谓圣。一切智智，则非尽人有。所谓常人，但有其种，种须发生，生充其量，然后乃有。寂以智生而显，智以障去而生，障以修积而净。净一分障生一分智，显一分寂，净纤悉细障生一切智智，显全体大寂。寂固无为也，不生也，仗智之有为智之发生以为显也，此寂与智亦须臾不离也。若须臾离，则灰身灭智，沉空趣寂，但了一身，

焉知大道。须臾不离，则观一切无所有而不舍离一切众生，必使宇宙齐放光明，然后真身证住清净，斯谓之为用满之体。是体也，以用而显，而目注心营乃在于体，是故正名谓之为果。知行果之解义者，可以谈孔佛矣。

孔道，依体之用也，行也。天行健之谓性。君子法天自强不息之谓道。天命不已，天之所以为天；文德之纯，文之所以为文。子在川上曰："逝者如斯夫，不舍昼夜！"健也，不息也，不已也；纯也，不舍也，皆所以为行也。然君子素位而行，思不出位；位也者，中庸也。寂然不动之谓中，感而遂通天下之故之谓庸。知能大小费显隐微不可得而限之，随举一隅毕张全体；行然后可以素位，知如此之为中庸，然后可以入德。入德之初，诚也；及其成功，至诚也，无非诚也。诚固物之终始也，必极于鬼神不测，无声无臭，是之谓见寂之智，是之谓应体之用。

佛法，依体之用而用满之体也，行而果也。二转依之谓佛。空其所知之障，转所依为智曰"菩提"；空其烦恼之障，转所依为寂曰"涅槃"。有本来自性清净涅槃，具诸功德，无生无灭，湛若虚空，所谓全体大寂也，名之曰法身。有无余"涅槃"，烦恼既尽，依灭无余，由此而证得全体大寂也，名之曰"解脱"。有无住涅槃，无余无为，为令众生皆入无余，则必有为，而于无为依而不住，所谓依寂之智也，名之曰"般若"。由般若而解脱，由解脱而法身，顿证之时，三德不分。故谈果者，皆举无余涅槃也。所谓有因有因因，有果有果果；菩提为果，涅槃为果果是也。证大涅槃则法界清净，法界一真常我，乐净安隐而住也。何谓常我乐净耶？金刚不坏之谓常；得入自在，离系超然不属于他之谓我；非受非觉，上妙无伦寂灭之谓乐；无障无染，一味平等之谓净。有如是不可思议之乡，是故结愿在是，趣向在是，归止究竟在是也。顿空其分别

所生之二障，窥见真如谓之见道；渐空其无始以来之二障，真如多分显现，谓为修道；二障全空，真如出缠，顿证佛果，圆满转依，谓为究竟道。故曰：依体之用而用满之体也；故曰：行而果也。

上来所说孔佛如此。知孔道之为行者说生生；生生行也，非流转于有漏，奔放于习染也。知佛法之为果者说无生；无生果也，非熏歇烬灭，光沉响[1] 绝之无也。淆孔于佛，坏无生义；淆佛于孔，坏生生义。知生生而无生，是依寂之智，则知行之相貌有如此也；知无生而无不生，是智显之寂，则知果之相貌有如此也。佛与孔之所判者，判之于至不至、满不满也，其为当理适义一也。

① 原文为"乡"字，今改作"响"。

孔佛概论之概论

佛学渊而广，孔学简而晦，概论所以需要也。顾概论亦难，今日且谈概论中之概论。

毗卢遮那[①] 顶上行，六经皆我注脚，求人之所以为人斯已耳，何佛之学？何孔之学？然圣人先得我心之所同然者，求然不同，故佛须学，孔须学。孔学是菩萨分学，佛学则全部分学也。斯义亦据圣言量耳，知必以圣言为量，故不具四例，不可以为学。

一，不可以凡夫思想为基，而必以等流无漏为基也。有漏，称凡夫；杂故染故，无量劫来，烦恼扰乱，识海汪洋，充满其种。譬如读书，岂能一字一字，如定者数息，终日不摇，处囊之锥，东西突出，空中楼阁，结撰奔驰，一息之条贯不能，万里之蛛丝安索；盐车之浑水无灵，尘刹之根株何鉴。以如是杂染心判断不可思议无上法门，而曰圣言之量不如我思之量也，天下有如是理耶？若夫圣言，则等流无漏也，从心所欲不踰矩也。畏天命，畏大人，畏圣人之言，君子有三畏；小人则不知天命，而不畏也。狎大人，侮圣人之言，乌足以为学。

二，不可主观，而必客观也。主观心实，客观心虚；主观有对，

① 梵文 Vairocana 的音译，佛名。法相宗以毗卢遮那佛为自性身。

客观无对。实故不入，虚故能入；有对故封拒，无对故到处皆学。主观者先有结论，但采纳以为敷佐，可利用则断章节取，有何义之研讨？客观者先无结论，博学审问，慎思明辨，比较而择善，舍己而从人。主观有心，客观无心。深山有宝，无心于宝者得之，故主观不可以为学。

三，不可宥于世间见，而必超于不思议也。公孙宏曲学阿世无论矣，子诚齐人，但知管晏，且畏葸羲皇，况秕糠尧舜。是故顺世外道无当于理事，仲尼之徒，不道乎桓文。盖身在山中，不识匡庐真面；欲穷千里，要知更上一层也。豪杰之士，举足下足自道场来，动念生心无非尚友。临济观佛有鼻有口，曰我可作佛，他日竟作祖开宗。象山幼时思天际不得，读古往今来悟无穷无尽，遂为南宋大儒。一乡之迷倾一国，一国之迷倾天下，天下尽迷谁倾之哉？如有必为圣人之志者，是必超于不可思议也。

四，不可以结论处置怀疑，而必以学问思辨解决怀疑也。天下有二种人：一盲从，盖无知识、不用思想者，此无论矣；二怀疑，是有知识、能用思想者，学以是而入，亦以是而得也。疑必求析，若急于析，则稍相应必作结论，以是处置怀疑者，古之人、今之人，驱而内诸罟护陷阱之中，盖比比也。吾尝终日而思矣，不如须臾之所学也；学不析则问，能问于不能，多问于寡，则无不可问矣；问而不析又思，思曰慎，有矩有绳矣；思犹不析，则彻底而剖辨之，所谓明辨是也；分析必于极微，至教不可以人情也，以是而析疑而疑可析，结论乃得焉。

四例既具，可学矣，可以谈孔学佛学概论矣。略举四义而谈：一，寂灭寂静义，二，用依于体义，三，相应不二义，四，舍染取净义。四义皆本诸二家之经，佛家则凡大乘经除疑伪者皆是，孔家则性道如《中庸》、《大学》、《论语》、《周易》皆是，文章如《诗》、

《书》、《三礼》、《春秋》皆是。

一，寂灭寂静义。自韩欧诸文学家误解清净寂灭，以为消极无物、世界沦亡之义，于是千有余年，仇弃根本，不识性命所归，宁非冤痛。原夫宇宙人生必有所依以为命者，此为依之物舍寂之一字，谁堪其能？是则寂之为本体无可移易之理也。寂非无物也，寂灭寂静即是涅槃。灯灭炉存，垢尽衣存；烦恼灭除，一真清净，所谓人欲净尽，天理纯全是也。欲明斯旨，佛家当读《大涅槃经》、《瑜伽师地论》无余依地也，孔家应读《学》、《庸》、《周易》也。孔道概于《学》、《庸》，大学之道又纲领于在"止于至善"一句。至善即寂灭寂静是也。何谓善？一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也，就相应寂灭而言谓之道，成是无欠谓之性，继此不断谓之善。道也，性也，善也，其极一也。善而曰至何耶？天命之谓性，于穆不已之谓天，无声臭之谓于穆；上天之载无声无臭至矣，则至善之谓无声臭也。至善为无声臭，非寂灭寂静而何耶？明其德而在止至善，非归极于寂灭寂静而何耶？不知寂灭寂静是无本之学，何有于学？何有于佛学？何有于孔学？吾为揭橥孔学佛学之旨于经而得二言焉，曰古之欲明明德于天下者，我皆令入涅槃而灭度之。

二，用依于体义。寂灭寂静，常也，不生不灭也，真如也，涅槃也，体也；变生万有，无常也，生灭也，正智也，菩提也，用也。体则终古不动，用则毕竟是动；动非凝然，非凝然者不为主宰，故动必依于不动，故用必依于体也。此依即依他起之依，依他有净，即菩提是；依他有染，即无明十二因缘是。盖用之为物，变动不居，非守故常，幻化而幻化之是曰菩提；幻化而真执之是曰无明也。用之性质有如此也，是故说用依体可也。有去来故也，说体随缘不可也，祖父从来不出门也，大衍之数五十，其用四十有九，

余一不用也。不用者何也？与体相应也。何以必与体相应耶？盖不用而后能生用。用根于不用，其用乃神。孔家肝髓实在乎此。发而皆中节，根于未发之中；感而遂通天下之故，根于寂然不动。两仪、四象、八卦根于太极皆是也。然此不用非即是体，何也？仍是五十内之数，数之性质犹在也。凡孔家言性、言命、言天，皆依体之用也。易之道广矣备矣，而命名为易。易者，用也。曰交易，阴阳交而成卦也；曰变易，六爻发挥惟变是适也；曰不易，与体相应，无思无为，而能冒天下之道，所谓生生之谓易是也。吾尝有言：孔学依体之用也，佛学则依体之用而用满之体也。

三，相应不二义。用依于体，而用犹在，不可说一；明明相依，不可说二。是故阐般若义者曰不二法门，是故阐瑜伽义者曰相应善巧。既曰相依矣，相应于一处矣，无孤立之寂，亦无独行之智，而言无余涅槃者，就寂而诠寂故也。独阳不长，不可离阴而谈阳也；而乾之为卦，六爻纯阳，就阳而诠阳也。孤阴不生，诠坤亦尔也。是故谈涅槃者，须知三德，伊字三点，不纵不横，不即不离，是涅槃也。唯有不二法门，唯有相应善巧之可谈也。

四，舍染取净义。舍染取净，立教之原。无著菩萨显扬圣教，作显阳圣教论，一部论旨唯明是义而已。扶阳抑阴，孔学之教。阳，善也，净也，君子也；阴，恶也，染也，小人也。扶抑即取舍，则孔亦舍染取净也。易之夬垢复剥泰否，六卦于义尤显。比而观之，可以知要。

☱☰夬，扬于王庭，孚号有厉。阴势已微，犹扬犹号者，极其力而夬去之也。

☰☴垢，女壮勿用，取女。阴之初起，侈而言之曰壮，厉而禁之曰勿用也。

☷☳复，至曰闭关，商旅不行，后不省方。养之令长如是。

☶☷剥，硕果不食。珍之护惜如是。

☷☰泰，小往大来，君子道长，小人道消。

☰☷否，大往小来，君子道消，小人道长。往来消长而判泰否，其义又如是。

了此四义，可知人之所以为人，天之所以为天，孔佛无二，循序渐进，极深研几，是在智者。

中庸读叙[1]

中庸以一言之曰诚；以二言之曰中庸，曰中和，曰忠恕；以三言之曰费而隐，曰微之显。无所谓天地万物中外古今，止是一诚；无所谓天下国家礼乐政刑，止是一诚；无所谓智愚贤不肖知能大小曲直险夷，止是一诚。诚至，则生天生地，生物不测；诚不至，则一切俱无。心非其心，境非其境，事非其事，以之为己，乌乎能存？以之为人，乌乎能信？以之为天下国家，与接为构，日以心斗，变态谁究，又乌乎能行？及其至也，不敢知其人不足以为国，岂不衷哉！诚者，物之终始，但喜怒哀乐未发之中，而天下之大本以立。但庸德庸言之行谨，而天下之达道以经纶。天下大本，非贯彻于无声无臭，不睹不闻之无可贯彻，不足以立也；天下达道，非推极于继志述事参天赞地之无可推极，不足以经纶也。中庸之实，一曰费而隐，逆而穷其源也；一曰微之显，顺而竟其委也。不如是不足尽终始之量也，不如是不足尽中庸之量也。道通为一，非畛非域。中即渊深，庸即高明。亦何怪哉！道之不明也，一言中庸，而一切过不及之名，平常之名以至。何者过不及？何者平常？但是空言，都无实事。明明经释喜怒哀乐之未发谓之中。观喜怒哀乐未

[1] 按：此文作于 1932 年 10 月。——编者

发时,气象即行实地,不劳揣摩。明明经文庸德之行继以素位而行,素患难行,患难为人君,止于仁即庸德之行也。千有余年,后儒之说行而圣训晦,名句之学徇而实事疏。否塞晦盲,酿为风俗,沉渊刲股,致死藐诸孤精诚格鬼神,独不利儒者之口。天下奇男子行人所不能行,而不能以一盼,乡党自好者流居之似忠信,行之似廉洁,全家保妻子,箪食豆羹见于于色,又何恤乎邦之杌陧?黠者于是乘其弊,窃其器,以钳制一世,而复任艰无伎私炽无智,于是乎日蹙国百里,强者乃吞噬不已。揆厥病源,皆不识中庸之道之所致也,而岂细故哉? 或问:如子之言,中庸之道高深若此,圣人之事常人乌能?答曰:万物皆备,四端固有,但是有心皆是圣人,圣人与人同;人自异于圣,直下自承念念悉诚,则亦博厚配地,高明配天而已。若本非圣而求作圣,望空出华,宁非虚妄。又问:直下自承,心若不纯,险不可言,敢卤莽耶? 答曰:诚者自成也;待他而成,杂而不纯。现成自成,焉得不纯? 不学而知,其良如也,何险之有? 不此之恃,复何所恃? 若他可恃,何必定此? 惟其门外,天涯皆荆棘也。又问:世态万变,而独一诚,迂不可行,不合世情奈何?答曰:至诚无息,不言而信,参前倚衡,夫然后行。诚为物体,情伪无物,无物必反为时不远。又问:天下国家,万几丛脞,独以一诚耶? 答曰:凡为天下国家,有九经,其所以行之者一也。又问:若是,则枯坐寂然,大道是禅,何须学耶?答曰:禅亦须学,况此非禅。中庸有所以为中庸者,尊德性而道问学是也。为性而学,学以尽性,是宗旨也。认明宗旨,学问思辨大有事在。唯天下至诚,为能聪明睿知足以有临也,宽裕温柔足以有容也,发强刚毅足以有执也,齐庄中正足以有敬也,文理密察足以有别也,然后溥博渊泉而时出之,谁谓是诚而顾可以不学哉?呜呼,千有余年,中庸不明,人不务诚,失其本心,大义不行,浩然之气不

存，盖已非复人间世矣。南渡君臣，偷安寡耻，河山恢复，初亦未始无心，但恨不能作气，日月骎骎，安然无事，自有肺肠，俾虏卒狂，父母苍天，人之无良，陆象山发愤作大人诗曰：从来胆大胸膈宽，虎豹虬龙亿万千，从头收拾一口吞，有时此辈未妥贴，哮吼大嚼无毫全。朝饮渤海水，暮宿昆仑巅，连山以为琴，长河为之弦，万古不传音，吾当为君宣。嗟乎象山，天下大乱，孔学将亡，吾乌得其人而旦暮遇之。

大学王注读叙

擅一世之雄者,以其能欺人也。虽然,人不可欺,自欺而已。自欺者无志,不图胜事而甘劣迹;自欺者无气,不胜艰巨巧于趋避;自欺者无耻,不恤鳏寡但畏强御;自欺者丧心,不事清明而工虚妄;自欺者自戕 ,未有虚妄而不速亡。末世不自欺者谁哉?宜救火追亡讲大学之道。阳明之言曰:大学之道,诚意而已矣。诚意之道,毋自欺而已矣。人禽判此也,圣狂判此也,治乱与亡判此也。如是其重大也,如是其切近也,如是其易简也。或以为高远难行,或以为迂阔无当,终不胜其人欲之私而不一试焉,可痛哉!阳明又言曰:意者心之动,知者意之体,物者意之用。是则知也者即心之体。心之动体也,是则此知非知见之知,而心体之知也。知为心体,即中庸之诚也。诚者,物之终始,无物非诚,即无物非知也。如其诚而诚之,谓之致知,即谓之诚意;用当而体复谓之格物,即谓之诚意;如恶恶臭,如好好色,谓之诚意,即谓之致知;慎独谓之诚意,即谓之格物;夫道一而已矣。屋漏是独,大廷亦独;进德是慎独,修业亦慎独。道不可须臾离,慎独可须臾离乎?此淇澳之诗,所以为格物事也。道学者,道问学也;自修者,尊德性也;恂栗者,尽精微也;威仪者,致广大也;优优大哉,威仪三千是也。是则中庸之所以主张而贯彻者,皆格物事也。孔道至大,一

言以蔽之曰：古之欲明明德于天下者，天下一人也，万物一体也。黍黍以量乌乎丈，铢铢以称乌乎钧，器原有若是之广且大也，必先治其国乃至。致知在格物者，费而隐也；物格而后知致，乃至国治而后天下平者，微之显也，皆诚之事也。故曰：大学之道，诚意而已矣。曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。中其心之谓忠，如其心之谓恕。忠恕之道，诚意而已矣。忠恕所以正心，所以修齐治平，亦诚意而已矣。忠恕之道不行，忿懥四者有所。心不在不正，而身不修也；忿懥何害，害于有所故也。王赫斯怒，临事而惧。仁者乐山，作易者有忧患，心在无所亦何害也。忠恕之道不行，亲爱五者而辟，身不修而家不齐也。老安友信少怀之志，明德于天下之志，忠恕之志也。曰孝者所以事君，曰上老老而民兴孝，非老者安之乎？曰弟者所以事长，曰上长长而民兴弟，非朋友信之乎？曰慈者所以使众，曰上恤孤而民不悖，非少者怀之乎？而曰所藏乎身必恕，是以君子有絜矩之道，非忠恕之是事乎？则亦诚意而已矣。民为邦本，长国家者其知之乎？民之所好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母。好人之所恶，恶人之所好，是谓拂人之性，灾必逮夫身。民具尔瞻，辟则天下僇，峻命不易；失众则失国，圣人所以重民，所以垂示于为民上者，丁宁反复，深且切矣，长国家者亦知惧乎？众怒难犯，专欲难成，亦知反乎？孔子殁，大学废，秦汉数千年来，体国经野，建官分职，岂为民极，子孙帝王万世之业，视民之疾痛固若秦越人之肥瘠。国有大灾，民自拯之；道路桥梁，民自理之；强邻吞食，民自起而抗之；匪唯忽之，又从而扰之，害之。娼嫉有技，聚敛悖人，亦既灾害并至，善者无如之何矣。嗟乎，天下不忠恕死丧无日哉！呜呼，为民上者庶乎念民而忠恕哉！

附:读《大学》十义

读《大学》王注竟,有须阐明者十义,录之为行远升高之助。一曰大人之学也。大人亦不过充人之量而已,四端皆具而谁非人?大人亦不过与天地合其德而已,尽性知天而谁无性?故人亦第为大人,又何事而非大人?然而,人皆可尧舜,而尧舜不再见,何耶?风气力强,习非成是。自有生而少长而老死,自家庭而朋友而国人,曾不闻先王之法言,日夜与非圣为伍,交相习也,成自然也;冉冉悠悠,沓沓泄泄,溺淖失知,自视日卑,见义不为,危机无惕。譬如二人,俱值非常,有鸿鹄志者仓卒定谋,化家为国;作富家翁者徘徊终夜,恋栈而亡;盖一则有触斯通,一则本无其事故也,而况穷性命之源,了生人之本者哉。国可亡也,种可灭也,人类可熄也,而终不胜其一己之私也;非故污也,非自戕也,非不欲为也,而终不能一鼓作气也。然而掷一粒于平沙万顷之地,而见雨即芽也;多方以植之,而蔽日参天也。苟试为之何如也?群而习之又何如也?作圣而日臧,不作圣而日亡,亦何惮而不为大人之学哉?夫大学者,大人之学也。

二曰天下之欲也。板屋之材,不足供明堂之用;斗筲之器,不足作釜钟之归;乡党自好者流,不足临大事,决大疑,任天下艰巨。推己及物云者,言举斯心,加诸彼而已也,非谓小知而可扩之

大受也。有圣人之量者,然后可以圣人;有天下之欲者,然后可以天下;始之函乎天下者,乃终之尽乎天下者也。为仁之方,己欲立而立人也。诚者,所以成物也;明明德者,非明明德于一己也,而明明德于天下也。是故格物者为天下而格物也,致知者为天下而致知也,诚意者为天下而诚意也,正心修身者为天下而正心修身也。是故言古之欲明明德于天下者,鞭辟近里著己。崖岸高门,户隘异同之祸烈。宋明以来,儒者之学非孔子之事;洁身之概量,非万物一体之气象。

三曰孔子之志也。昔者,孔子有云:吾志在春秋。又云:大道之行,丘有志焉,天下为公。人不独亲其亲,子其子,是谓大同。又云:盍各言志?老者安之,朋友信之,少者怀之。而《大学.平天下》则曰:上老老而民兴孝,上长长而民兴弟,上恤孤而民不倍,是数者合有以异乎?无以异也。孔子天下至圣,以言所达,譬如天地之无不持载,无不复帱;以言所本,则先王有不忍人之心,斯有不忍人之政。是则孔子之志,本其不忍之心而达之为大同之政而已矣。春秋太平世,内外受治,老安少怀,则不独亲其亲,子其子;絜矩之道,上下前后左右全体均平,皆大同之政。吾故曰:是数者合无以异也。虽然,春秋者天子之事也,天子大事制礼,而礼生于仁。礼云礼云,玉帛云乎哉!盖诗亡然后春秋作,彰善瘅恶之秋霜乃继于温柔敦厚之春露也。五始之元即四德之元。元者善之长,而曰君子体仁足以长人也;平天下不言夏时商辂,而曰好恶无辟,慎德好仁也。以是知大同之政,其达而其本乃在不忍之心也。孔子不得位,大同之政不容现,谓之为志;而至悲天悯人之怀,则又无息而非实现者。学者于此三致意焉。若夫侈口大同,毫无悲愍,空谈圣志,不解圣心,乱天下者必此人也。故下之为夸诞之学,而上之有优伪之政。

四曰忠恕之道也。格致诚正修者忠也，齐治平者恕也。先修其身，乃至先致其知。致知在格物者忠也，而后家齐，乃至而后天下平者恕也。自明不己。所以亲民，止是修身，止是诚意者忠而后恕也。惟囊括宇宙包并六合者能恕，惟大公无我者能恕，惟舍己从人者能恕，惟顺其几之自然者能恕，惟行其所无事者能恕，而不然者则矫糅造作矣。功必自我成，名必自我居矣。不以欲从人，而以人从欲矣。此天下所以骚然矣。夫亡国之君亦自有才，但恨其不能恕耳；夫千圣百王岂有神奇，亦不过行其恕耳。是恕也，必忠信以得之，骄泰以失之。

五曰得国之实也。水积成渊，蛟龙生焉；土积成山，风雨兴焉；众志成城，而国立焉。毋谓兵强，民不畏死，强于兵者亡于兵；毋谓财聚，生之不众，而源竭不来；毋谓政柄在我，民可得而欺，其所令反其所好，而民不从；毋谓今不与于古，情切而无迂。明明箪食以迎师，火热而望霓不诬也，挞秦楚之坚甲利兵不诬也。外患不足患，天灾不足灾，民涣而国涣不诬也。吾所恃以敌强梁者民，奈何并民而敌之？吾所恃以植基本者民，奈何舍民而他植之？锄异而异炽，噬我不我恤，而民不然，奈何独于民而弃之？得国之实，在得民心，得心有道，无逾《大学》。《大学》之言曰：民之所以好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母。好人之所恶，恶人之所好，是谓拂民性，而灾必及身。彦圣不通，有技媢嫉者，仁人放流之是谓。能好人，能恶人，民具尔瞻辟则为天下僇 矣。峻命不易，失众则失国矣，征诸近事，岂迂谈哉！长国家者，顾不求实哉！

六曰格物之功也。泥德性者，先立乎其大者，而无事矣；及其弊也，六艺废，礼乐崩，言之无文，行而不远。泥问学者，穷致事物之理，而多事矣；及其弊也，支离于文字，逐物而谁归。私意补经，欺今诬后，格物之不明，圣学之不行，千有余年矣。阳明释淇澳之

诗曰：引诗言格物之事，于是而格物之说明；证之于中庸而格物之说愈明。自修而道学，即尊德性而道问学也。为性而学，学以尽性，以是为格物之主张也。威仪而恂栗，即致广大而尽精微也，以是为格物之贯彻也。君子之道费而隐，所以知远之近风之自，极于无声无臭者为格物事也；鬼神之道微之显，所以知微之显，极于参天赞地者亦格物事也。《中庸》言可以入德矣。《大学》言格物而后知致，乃至天下平矣。夫道若大路然，未有若一丘一壑一先生之言者矣。格物之说，建立不摇，天下自此平欤。

七曰孔颜之乐也。所谓诚其意者毋自欺也。诚之事也，如恶恶臭，如好好色，此之谓自慊。诚之有得也，快也，足也，所谓乐也；知之者不如好之者，好之者不如乐之者也。君子造道自得，则安居资深，左右逢源。有诸己之谓信也。是则乐也者，诚也，而即信也。仁义之实，事亲从兄是也；智之实，知斯二者是也；礼之实，节文斯二者是也；乐之实，乐斯二者是也。是则乐也者诚也，信也，而即所谓乐也。仁义智礼信而即仁义智礼乐也。兴于诗，立于礼，成于乐，是之谓孔颜之乐。与其云蔬食而乐在其中，陋巷而不改其乐，谓之为孔颜之乐，曷若云不厌不倦，拳拳服膺谓之为孔颜之乐欤？学孔颜之乐，毋宁学也颜之诚欤。或问：何谓孔颜之诚即孔颜之乐？曰：当下安心而已。又问：有杀身以成仁者乐乎？曰：求仁而得仁，又何怨？

八曰真实之知也。知止而后有定，知所先后则近道矣。于止知其所止，可以人而不如鸟乎？于是学者谈行必求其知，于是学者求知不求于盲师，必求于故纸。夫知也不求诸自我，不求诸现在，而顾可得而真实哉？阳明之言曰：非实能修身，未可谓之知修身，此言乎知为其证知，非徒解知也。驳言证知，凭何而能，是有妙术不可思议，则必为圣人之志是也。譬如复仇怀必死之心者是

也。制之一处，无事不办也，思之思之，鬼神通之也，是之谓真实之知也。

九曰《学》、《庸》之事也。夫学有区径，有方术，有效果也。《中庸》之书，三者具备，孔学之概论也。费而隐，微之显者，道也，区径也；诚者行也，方术也，赞圣者极也，效果也。若夫《大学》，止示方术，唯是圣行也。格致正止于至善也，修齐治平止于至善也，皆行也。君子欲学问思辨，读《中庸》；君子欲笃行，读《大学》。

十曰《学》、《庸》之序也。常言学《庸》先《大学》而后《中庸》，为曾子之师先于子思之弟。此说出朱晦庵，而不知其所据，故不从。史记子思作《中庸》而未言曾子作《大学》，一也；《戴记》明明《中庸》列前，《大学》列后，二也；程子亦言《大学》孔氏遗书，不言曾子所作，三也；阳明旁注迳题汉戴圣撰，四也。今之意先欲明孔学概论而后谈孔学圣行也，故《中庸》先而《大学》次也。

嗟乎，孔学之不行久矣！盖支离之为弊，而迂阔之误视故也。王注读而支离之为弊祛，十义明而迂阔之误视除。盖实有不能已于言者，而岂好事之徒哓哓不已者哉。

论 语 课 叙

能使其国必亡而无可救药者，偷与私也；能使偷私之祸深固而不拔者，乡愿也。求生则害仁，谋道不谋食，而乡愿同流合污，奄然媚世，积习中于人生，豆羹箪食是图，而何有于国？大厦将倾之势，而聊乐我员；流血百万，乃视若无睹，听若无闻，若之何其救之也？疾雷破山，风振海傥，足以动之，烈日当空，傥足以明之，其必曰：孔子真精神，严之以义利之界也欤。义利之界明，譬之播种始，可以言耕耨。以是谈学，志不离道，而游不废艺；学祛其蔽，而思通其神。忠必参前倚衡，恕必人立人达，诗必于思，礼必于本，性天必至寂而上达乎不可思议。若夫为政，则大同之世，必极于均和而安，孔子之道，有如此夫。义利之界不明二千余年，晦盲否塞，反复沈锢，以极于今日也。《论语》至言，视之如秋日，惨淡而无光也；嚼之如土饭，陈羹而无味也。以是谈学，乡愿也，伪孔也。国危如是，人心如是。孔子真精神，严义利之界于《论语》中，表而出之，课己课天下，溺以是援，愤以是启，诞先登岸，德以不孤，诚先务之急哉，诚先务之急哉！（民国二十七年五月叙于江津支那内学院蜀院）

论语十一篇读叙

佛学有结集，有昆昙；三藏浩汗，循其统绪而可读。孔学无是，既厄秦火，又复年堙，于是老师宿儒曾不能答具体之求，而世无真孔。世既不得真孔，尊亦何益于尊？谤亦乌乎云谤？苟可取而利用，崇之如天，或不利于其私，坠之如渊，于孔何与哉！东海有圣人焉，此心同，此理同也；西海有圣人焉，此心同，此理同也。而愚者不然，曰此禅也，非圣也。死于门户之拘，一任众芳芜秽，天下不知务者又如此也。呜呼，孔学亡矣！若能精内典，娴般若，兴晋以秦者，文武之道犹不尽坠于地欤！般若直下明心，孔亦直下明心。盖墨子短丧薄葬，一切由事起。孔子食旨不甘，闻乐不乐，一切由心起。直下明心，不愿乎外，是之谓一；无人而不自得焉，是之谓贯也。然因是而有疑意见之心，直下危险者，而不知般若固自性，离言但行于义也。般若固无知也，般若离言行义，孔亦离言行义，所谓时行物生，天亦何言也？般若无知，孔亦无知，所谓问我，空空叩端而竭也，然因是而又有疑乎？纯任天然，堕落无事甲里者，而不知般若固相似相续而不绝也。般若相似相续，孔亦相似相续，所谓逝者如斯，不舍昼夜也。于穆不已，天之所以为天；至诚无息，人之所以为人也。非尽心知性不足以知天，非知天之所以为天不足以知人，非知人之所以为人不足以知仁。仁者人

也，孔之所以为孔也，如是集性天篇而读也，直下明心，不由事起。故求仁得仁，无与于父命天伦；殷有三仁，无与于去奴与死；忠清难行而无与仁；欲仁至仁，而无与于远。仁也，性天也，一也；然达于事，则分别非一也。事亲，仁也；从兄，义也；知不去乎二者，智也；节文斯二者，礼也。乐斯二者而乌可以已乐也，义集而快足也，意诚而快足也；有诸己之谓信也，是则乐也者信也；兴诗立礼而成于乐也，知之好之不如其乐之也。是故孔颜之乐，岂吟风弄月以归，而仓卒可寻也。如是集仁篇而读，集礼篇而读，集达道篇而读，集为政篇而读也。直下明心，有诸己而信；循至美大圣神而高坚，前后不可为象，然有其方，则下学而上达是也。博文而约礼，文行而忠信，不息悠久则博大而高明，如是集为学篇而读也。温恭而安，悲愍而为，如是集圣德篇可读也。始之集劝学君子小人篇而读，以定其趣也；终之集群弟子古今人篇而读，以博其义也。孙辈读经，苦无课本，类而聚之曰《论语十一篇读》也。仓卒应求，粗疏无当，若必组织成统绪谈，须萃群经大其结集，然后有济，此儒者所有事也。呜呼，先畴畎亩，芜秽如斯，在我后之人，又安能忍与此终古哉！（民国二十年辛未十月，欧阳渐叙于支那内学院）

孟子八十课叙

文武之政在方册。人存政举，人亡政熄，故为政在人。然久之而不得其人者，其故何哉？一畏言圣人，二不畏乡愿，三生死事大，仁义事小，四贵势不贵自，五不知轻利而重义，六不知生于忧患死于安乐，七不知心之为圣，八不知学之至易，九不知学惟不已，十不知虚名可耻，以是十因而草野无贤。一不知民为贵君为轻，二不知政乃不忍之心之所寄，三不知废兴存亡之系于仁政，四不知御侮之在于自强，五不知时势之易为，六不知政外之政，七不知巧便以行其政，八不知王霸之辨，九不知杀人兵战之不可用，十不知人民土地政事有根本之创制，以是十因而国家无政。一不知事功之非极，二不知势禄之非泰，三不知圣教之差别，四不知成人之差等，以是四因而天下无道。无道则无人，无人则无政，无政而天下乱乃至于亡。反而言之，师道立则善人多，善人多则有政，有政而国理以强，若是乎教之至足重哉！夫教必自童蒙始，蒙以养正圣功也。先入者主之人皆可以为尧舜，植基之教不择而施焉，乃断章取义于孟子，得八十课而课之。（民国二十五年叙于支那内学院）

孟子十篇读叙

生孟子后二千余年，取其书而读之，若周穆王游化人之居，光影所照，目眩不得视，音乡所来，耳乱不能听，何物圣言，夺人神识若是！盖浩然之气，盛大流行，穷天地恒万古而常新者也。浩然之气，集义所生，是故孔子言仁，孟子言义。羞恶之心之谓义，人能充无受尔汝之实，无所往而不为义。名节事极大，生死事极小，唯一义行恣肆纵横，举之而无上，挥之而无旁，敌之而不当，至大至刚，何弱何强，天下若此可侮哉？生死事极大，名节事极小，转移于时势，有人而无己，偷习中于膏肓，无往而非畏葸。一却一前，自伐自毁，轻河山于一掷，坐以待毙而已。均之为国也，择术不可不慎也。月征日迈，坚而不舍，于物质之有形，货财而甲兵；月征日迈，坚而不舍，于道义之无形，磅礴而弥纶。其致力也，平其充分也等，固无足轻重于其闲者矣。然而有形有律，受配于数，常不能越量而非常，听命于时势，不敢自主而超势，倚物而后起，不能凭空而愤起，一机械之器而已矣。若夫无形，履虚若实，变动不居，匪守故常，不可思议，优败而劣胜，甚险而至平，自倚于长城，其游于天之庭乎，是谋国之桢干也。奈何骇视扶苏而忘其桢干乎？桢干先拔而扶苏不害乎？利或时不利，义则无不利，吾故曰均之为国也，择术不可不慎也。今天下亡矣，横议炽矣，有

奋勇自拔者，弹之曰唱高调，而上达之机斩矣。有坏法逾闲者，护之曰私德不干涉，而下流之居保障矣。上之曰偷曰懦而无所谓国矣，下之自衣自食而无所谓国矣。伈伈伣伣行直不知人间有羞耻事矣。沉渊溺淖至矣极矣，疾雷破山风振海，十日并出，金石流土，山焦振聋聩于今日者，其唯孟子乎？人之所以为人者，气也，节也，国之所以为国者民也，是三者天下之大本也，如是读气第一，士第二，民第三。仲尼之徒崇本而黜末，如是读义利，王霸第四。民往而归之，曰王归之于仁也，如是读仁政上下第五。事亲者仁之实也，孝弟者尧舜之道也，如是读孝弟第六。父子主恩，君臣朋友以义合，如是读君臣朋友第七。仁义根于学，乃所愿则学孔子也，孔子之学诚而已矣，孟之学孔易简而快足是矣，性善也，义内也，四端有万物皆备也；不虑而知，不学而能也；立乎其大，小不能夺也；人人亲其亲，长其长，而天下平也。凡若此者易简也，充其量也，尽其才也，盈科而后进，放乎四海也，自得居安，左右逢源也，凡若此者快足也，如是读学第八。孔子之学，一贯当下安心，孺子入井之恻隐即亲死委壑之颡泚也，墨子兼爱二本而失本，孰不可忍也，如是读非彼第九。有私淑艾者，如是读自宗第十。疾雷破山风振海，十日并出，金石流土，山焦振聋聩于今日者，其唯孟子乎！（民国二十一年二月叙于支那内学院）

毛 诗 课 叙

迨天之未，阴雨绸缪牖户，谁敢侮予？今则流血百万，惨不可言矣。事前有备，谓之未雨绸缪；事后追随，谓之亡羊补牢；然今日之亡羊补牢，又他日之未雨绸缪也。绸缪在作新，作新在作气，作气在观感而愤悱。声音之感人也，成于乐而兴于诗。古人于诗，朝会燕飨则歌，乡饮乡射则歌，迎寒逆暑则歌。一室琴书，歌声若出金石，盖无时无处无人无事不歌，此其所以日新不已也。合乐曰歌，乐亡而歌亦亡，吾独奈何哉！王阳明歌诗，一人堂上舒徐节奏，十余人堂下随其节奏。密咏酣吟，徒歌曰谣，亦善权力便而可法欤。沪战烈，渡江棲六合，两阅月成《毛诗读》三册，节彼三百篇之三十以为课也，绕梁裂石，奋然起矣。（民国二十七年五月，叙于江律支那内学院蜀院。）

目录：

六月　采芑　小戎　七月　东山　鸱鸮　蟋蟀　蒹葭
白驹　卷阿　柏舟　黄鸟　缁衣　巷伯　版　荡　抑
十月之交　雨无正　节南山　正月　常棣　伐木　角弓　小弁
谷风　氓　泉水　匪风　载驰　黍离

凡三十篇

注用毛郑，节约之而系于经文两旁，郑笺用圈记别，断句用诸家古韵，而录江有诰古韵廿一部总目于最后，以判部。序中笺释传文亦节录之而用括弧记别。

夏 声 说

人必有所以为人，然后能人，然后谓之曰人。人之所以为人者，恻隐羞恶是非之心是也。堂下觳觫，堂上不忍，况乎国将亡、族将灭、种将绝。痛之所不胜，不得不大声疾呼，奔走号咷；大声疾呼，奔走号咷而后举国震悚，万众一心，出其才力智能以自拯。蹴尔嗟来，宁死不屑，况乎谓他人君、谓他人父，妻子生命系其所属。耻之所不堪，不得不雷声狮吼，诛心褫魄；雷声狮吼，诛心褫魄而后大盗不能移国，神奸不能蠹国，强暴不能噬国。颠倒不平，昭释于路人；况乎周孔，例桀跖操桧侪曾史，倾天柱地，维溺人心于必死。忍之所不能，不得不直声执言，日光明照；直声执言，日光明照而后莠不能乱苗，紫不能夺朱，乡愿不能乱德。本人之所以为人之心，以发其至大至刚至直于声，称之为夏声。无恻隐之心非人也，无羞恶之心非人也，无是非之心非人也，是则无人而无夏声也。中国蛮貊之所之，舟车人力之所至，日月霜露之所被，吾夏声一呼，宜乎尽人愤悱而相应以起也。孔子之道不著，轲之死不得其传，夏声乃不得不发。夏声者，孔子之中庸，孟子浩然之气也。夏声者，以一言之曰“诚”，以二言之曰“中庸”，以三言之曰“直方大”，以四言之曰“浩然之气”。人之所以为人，其为物不二故也。中庸何以是夏声耶？君子之道费之隐，鬼神之德微之显，

合费隐微显于一物谓之为中庸。至真之物不可以费隐微显囿也。民质之日用，饮食即包并乎？知化穷神，天命之微妙玄通，无以异乎？日月呈露，小以诚小，大以诚大，幽以诚幽，明以诚明。不诚无物，诚固物之终始者也。何谓终始？譬如车行，跬步其始，千里其终；轮廓锥地，转点转积以得一周，积周成里，积里成千，盈亿累兆之周而不能缺锥地之一点。缺一点于锥地，即不能成周成里，其势然也。参天赞地，点之至于千里也。愚不肖知能点之起于跬步也，受命制礼点之至于千里也，不睹不闻点之起于跬步也，千里之点即跬步之点。点固无殊也，举费即举隐也，举微即举显也；费而不遗隐，微而不离显也。真实周通是谓中庸，故曰夏声为中庸也。是则直方大之夏声亦诚而已也。今夫人心之奸伪而无术以止之也，为之斗斛权衡以量之称之，则并与斗斛权衡而窃之为之符玺，仁义以信之矫之，则并与符玺仁义而窃之，治老氏学者曰：掊斗折衡，而民不争；焚符破玺，而民朴鄙；攘弃仁义而天下之德玄同矣。无为而自然，希夷微而一，此虽得中庸微之显之理，而不得其费而隐之道。据未来将至之几，而不顺素位现在之诚，若是谓之希声。异方直大之夏声，包藏祸心者又并此而窃之曰：老成谋国，委曲以将事。于是鬼蜮充于朝野，国真无以为国矣。致用之所至容或一相似，而以为大本大经者则君子不由也。国之瘠贫，民之寡思，闻墨氏之风者又作而起矣，节用短丧薄葬，裁物质之赢亏以抑其性情之舒发。君子曰不然，诚不可戕贼，而均则无贫，兼相爱交相利，爱人者人必从而爱之，利人者人必从而利之。君子曰不然，吾诚于身而爱身，吾诚于人而爱人，若为人之爱我而兼爱人，则爱不诚，所为二本也，此亦异乎直方大之夏声也，君子不由也。君子之正人心也，必中庸是由。不诚无物，故君子贵诚。诚非第成己也，所以成物也；故至诚无息，诚则至矣尽

矣，蔑以加矣。请益，曰不息而已，不息则久而征，博厚而高明，昭昭之天不息，而日月星辰以系；撮土之地不息，而华岳河海以置；卷石之小不息，而草木禽兽宝藏以众；一勺之水不息，而蛟龙鱼鳖以生货财以殖。天之所以为天，文王之所以为文，皆于此不息寓之也，又何人心之不得其正哉！此不测之义然矣。请舍不可思议而证以目前浅义，亦无不效也。久于其道，天下化成故也。久则是非之大明也，神咒呼名，鬼蜮藏形，效一。久则识种之触应也，人非一成，善恶环生，效二。久则有征之足倍也，冰山非倚，金石足恃，效三。久则主客之势移也，喻利拜金，闻义依心，效四。久则多寡之势敌也，敌彼咻楚，丁宁钟鼓，效五。久则环境之变迁也，素视琦宝，须臾弁髦，效六。久则仁义未尝不利也，信遍国人，广誉施身，效七。久则监伪之无终也，赵孟贵贱，董叔系援，效八。久则清议之不容也，落魄无归，有靦无依，效九。久则垢秽之无伤也，四凶不毅，元恺迭出，效十。故曰君子之正人心也，必中庸是由也，是则救人以夏声，亦久于其道而已也。古之所谓夏声者，《诗》三百篇，圣贤发愤之所作，节南山以下诸诗是也。《孟子》七篇，则疾雷破山风震海，直方大之声，振聋启聩于末世无以逾焉。勾践灭吴精神见于《吴语》、《越语》，史汉之刺客游侠党锢独行，凛凛有生气，下而至于韩之文，杜甫陆游之诗，辛弃疾之词，史可法之疏，乃至忠肝义胆片言舒郁，莫不皆夏声之所寄。夫夏声者，人所以为人之心，人莫不皆然，吾乌知今必异于古所云。丁宁淳于振铎，急起行之而已矣。

论 学 书

与陶闿士书一（二十七年四月六日）

乡愿何以为德之贼，孔孟何以必取狂狷，盖相似法流与义利之辨之所以必讲也。孔子开口曰“君子谋道不谋食”，孟子开口曰“舍生取义”，必如是充类至义之尽，而义利之界始明，乡愿圣人之分始晰。是则存一毫生望以为学，便是小人喻于利；有一毫苟且淆袭神明不快足，便非君子喻于义。种瓜得瓜，种豆得豆；种子虽微，发生乃大。不辨于初，必堕于终；人禽之分，一成不易。可畏哉！阳明有言：不抉其根，日滋灌培，但培其恶。可惧哉！是则不欲为人则已，如欲为人，则必学圣；不欲学圣则已，如欲学圣，必辨义利以端其趣也。乡愿不然，谋食不谋道，舍义而取生，既持之有，故言之成理；而凡人又乐易于习俗，而难有出类拔萃之志，如是辗转相承，无非乡愿，以两可为中庸，以淆袭为道义，亦复谁能觉察哉？孟子直指其立足曰奄然媚世，销青年向上之芽，又直斥其毒害曰为德之贼，明白若是，尚可诬哉？有恒心者，为一般平民言也，无恒产而有恒心者，唯士为能也。又直断之曰士，何事仁义而已矣。一箪食、一瓢饮，贤哉回也，贤哉回也！捉襟见肘，歌声若出金石，吾党之士则然也。呜呼！士既困于特立独行之无资，

而又困于贤父兄之不得，销沮英雄，往往若是，千百万群有一于此不受困缚，而又缚于不愿人为圣贤，侪落于氓之蚩蚩，何其不幸哉！有平民之教，有豪杰之教，若不轻乎群众，孟子则曰“人皆可以为尧舜而已矣”。嗟乎闿士，立教不当如是哉！救今天下应以舍生取义之教。世无圣人，大乱不止，政变必不能善，虽强如列强，可以已哉！政变之变，变岂有极哉！

与陶闿士书二（四月七日）

昨发长函，辨明立教之邪正，大柢生灭立脚为邪，无生立足为正，孔孟与释迦不异，若不先事辨明，息息直追，他日何能见危授命？夫见危授命，已是今之成人，并此而推翻之，曲顺世求，此其所以多汉奸也。如某某者，学问文章、政治科学擅绝一时，前后都以汉奸为藏身之所，盖无以植基，声誉日隆，浸假而入于岐途而不觉也。舍生取义，今日植基；见危授命，他日将事，不可错也。寡尤寡悔，禄在其中；学也，禄在其中。忠信笃敬，蛮貊亦行，奈何惧政变饿死而改其趣？故既辨明立教之本，而复咏歌其事，得偈凡六，吾子不俗当可谈欤。

艺堪盟主千生造，文到惊人万死来；解放且寻吾故我，黄昏杜宇一声哀。

八十行年十二耳，古来七十且稀奇；莫将文字来求我，六念先应死念追。

求生的是利边存，肯死方为义入门；琐尾流离必有事，金刚威力自然尊。

孔子毗昙弥勒天，向来水火不同年；中庸无臭涅槃寂，菩萨原来倚佛边。

涅槃非一复非二，横固蹈非纵亦非；一语三玄玄三要，个中消息莫相违。

须知初步研唯识，二步还应唯智研；三步涅槃探果果，我常净乐秘经传。

与陶闿士书三（四月二十二日）

两函谈义利之辨，认明生之为利，谋生而徇俗，是乡愿之根株。此为入德最初法门，于此方针决定，无一毫夹杂，他日必圣贤；于此方针不定，谋食谋道纷然杂出，善斯可矣，何为踽踽？今日乡愿，他日焉得而不汉奸？故不得不反复丁宁也。世之所以一说圣人，即奔走骇汗而不愿闻者，为其舍生也，为其舍生则于数事不可解也：饿死之教不可普及，仰事俯蓄不可不理，科学致用不可不悉，三事是也。兹为解之：孟子无恒产而有恒心，明明为士言也，其为民言，明明说有恒产而有恒心也；士者，民之中坚，国之所基，而教之所寄，乌可以齐民恕哉？然子贡问政，子曰足食、足兵，民信之矣；而必究乎民之所以为民，则去兵乃至去食；曰自古皆有死，民无信不立。孟子养生送死，无憾王道之始，而至谈人之所以为人，则曰人皆可以为尧舜。政可宜也，教不可移也；齐民可随也，士不可恕也，樗栎梗楠视其种，江汉泽淖视其趣。决定革命，不惑保皇；决定抗虏，国不可亡。近事取征，矧谈大道，而立大教。仰不足以事父母，俯不足以蓄妻子，孟子此言为齐民言也。士

于事蓄乃无不足，衣敝缊袍而负米百里，歌声金石而藜藿晨昏，但见古人过量精神，未闻饿死豪杰父母，习胶贵族而梦绕玉堂，便不可织履辟纩，便不可泥涂胼胝。寄生之路塞，不得不趣高官厚禄一途，纵饫鸡豚，而岂其养志，立身行道扬名后世，以显父母，岂犬马之养已哉！大同之政不兴，学供终归无术，若但恒年粗粝，岂必稚子凄其，君子喻义已立，初关以此成材，自须博学。譬之艺木，播种植根其始也，枝叶扶苏其继也，立志办道其体也，多才多艺其用也，岂惟科学致用应亟学也，文章渊雅岂废学哉？然君子科学意在致用，小人科学乃以谋生，趣各不同，国家收获亦凭判丰歉。子路问成人，子曰若臧武仲之智，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。体用赅备乃称全人，然亦之云者，犹有最上一层在也。今之成人体用难并，姑先其体。日见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。此言亦者，但具人格异非人而已。体之为物，人禽之路；邦家之基，祸福之胎，而可忽哉！先不言体，遽谈无体之用，且以致用之用作谋生之用，盗明堂之器，咽卖饧之箫，何教不摧，何法可益，为之斗斛权衡以信之，则并此斗斛权衡而窃之，亦穷于术哉。呜呼！世之败坏至是极矣，观国是者莫不归过于贪污之官吏，豪劣之土绅，苟且偷堕之社会，此固然矣，然亦知病本之由来乎？二千余年孔子之道废，乡愿之教行。孔子谋道不谋食，乡愿则同流而合污；孟子舍生而取义，乡愿则曲学以阿世。既有令名，复求寿考；腰缠十万，骑鹤扬州，以视枯槁独行，动辄骇俗。其于世间心理孰得孰失，其于尧舜之道孰入孰出，当判然矣。天下之理不上即下，岂有中流杂染无误，岂有安乐忍性动心，亦习偷者之姑息自欺而已矣。夫人岂甘下流哉，无主于中，饥寒迫外，众习所徇，牵率依违不能自拔，随风堕溷，渐染渐安而不自觉，缘起于不能

舍生，依据于乡愿以立足也。今日者，流血百万，安全之地乃偃仰栖迟，曾不能掀床露柱，刺激淋漓，而阘冗委蛇，衣食奔走，若不阐明孔子真精神，何以建国，何以全爱，何以慰惨？夫孔子固温良恭俭让，吾非斯人之徒欤，而谁与也？但得其似，则中庸者，曲学阿世之媒，无可无不可者，包藏祸心之逋逃薮也。千秋万岁遂至于今，孔子哀之，特于和平雍穆，中表而出之曰：乡愿，德之贼也。此则孔子之真精神也。

再言乡愿，亦止是义利之界不明，杂食于道，两岐之立足而已。孙中山先生革命是一条鞭，不可杂保皇党开明专制。今日抗战到底是一条鞭，不可收容主和败类。孔子谋道不谋食，孟子舍生取义，踽踽独行，不可夹杂乡愿，两边立足之相似教。

附：示陶道恕（四月二十六日）

君子先志而后事。孝慈之志不立，建国救亡之公忠不植。而遽言科学，科学利用急需之要，以图其植私谋食之媒，以学以教，此神奸巨蠹埋葬英材而不用畚锸也。百万忠勇流血于前，而曾不动不移于毫末，有良心哉？深锢如是，尚有国哉？人不为国谋，国可存哉？国之不存，身将安傅哉？孔子大声疾呼，曰：乡愿，德之贼也，君子谋道不谋食也，舍生而取义者也。七十二子，谁不身通六艺，而必先立乎其大者。先其道而后其食，国与身俱强；先其食而后其道，身与国俱亡。供家小教习固非，识字田舍翁尤非，世兄亟须办志，然后谈事。

与陶闿士书四(五月二十日)

昔有参道者,左参遭斥,右参遭斥,万道俱塞,百思无术,最后愤极,乃得一决定法,索性不参,遂豁然爆发。又有一参者,坐攀树上,祖师教放下,乃下一足,再放下两足,手犹攀枝,祖师大声放放,乃放一手,最后一手抵死不放,祖师呵棒不已,并其一手亦放,遂尔颠坠,然坠未至地,忽然爆发。渐参死字不下十余年,令国破家亡,人生处处危险,无一毫安全可望,乃于儒门舍生取义,忽然开朗,快乐万分,有把握无恐惧,又千百万分,证之佛说,乃无不合,遂欲与人共同享受,以诸函之来正相触动,因此喋喋多言,乃无一毫苛责人意。非背东门,不得(此处脱五字)生死度外,不得直趋涅槃。谋食以谋道无此杂种,杂种不生稻而生莠,断然之理也。此又非高谈性命,乃生死呼吸脚踏实地也。来书谓今日走高径,他日反因以堕失者,此是苦节不可贞,其道穷也之意。须知此种人皆始念之志不真,继念之学不笃,未得障堤而洪涛即至,是以随流下驶也。若志真学笃,神明之地有无表色,(小乘名词)生能为闲阑。劣种日销,强种日炽,毫厘纤悉与心无欺。精积力久,兢兢业业;但循其道,消息盈虚,他日见危授命可息息自验矣。舍此则节节放松,泄泄沓沓,圣人无安坐以致之理,又况其植种之不同哉!本为解说,并无他意,乃不觉言之又长也,请止。

与蒙文通书

人日大会，千载一时；苟勉为之，虽那烂陀① 不是过也，奚论鹅湖鹿洞哉！儒佛之焦点，都在涅槃。儒立足之根，在平等平等。不思不勉之为诚，孟子所谓心然。苟违平等，心则不然。不违平等曰是，违则曰非；合而出之于一时，为是非之心。必扩而充之至大而能化，则有漏种转无漏种现矣。此大会发明至精之义。孟子养气集义之学，宜于是时急起直追以赴之也。

复梁均默书（二十八年十二月二十四日）

承赐书及大作，盥诵之后，无任钦佩。思想开展，触处生发；旧学新知，政教融洽；吾无间然矣，乃复竿头更上询于刍荛。虚谷若此，安忍恝然，然予于大作诚无置议，唯年来私臆别有发明，窃以为孔子真精神必至于是始大披露。略呈一二，藉作参考可乎？

一曰中庸误解也。中国数千年社会养成不痛不养之局，职是之由。孔子恶乡愿，思狂狷；而世偏崇无过不及，处处模棱。及其

① 梵文 Nālandā，古印度摩揭陀国王舍城东的著名寺院，月护、德慧、坚慧、光友、胜友、智月、戒贤等大乘有空著名论师曾在此讲学，中国玄奘、义净等人也曾来此学习多年。十二世纪被毁。

至也，人格且不堪问，谈何改一说，何创制显庸？盖中庸实有其事，实地可蹈，非曰明揣度虚而无薄。如所言不偏之中，中无定所，平常之庸。庸堕卑流，中无定所，适足藏奸；庸堕卑流，暴弃之薮。今天下竞谈建国建国矣，而中庸之误解不纠正其可哉？云何中庸实有其境实地可蹈耶？经明明示尔喜怒哀乐之未发谓之中。陈白沙谓观未发时，气象是也。未发气象即易之无思无为、寂然不动之寂，亦即佛家之涅槃寂灭。顾数千年来，一谈寂灭，骇而欲走。动辄谓宗教术语何必涉及，是所谓欲其人之存活而先褫其魄、斩其命根也。寂灭者，人欲净尽之谓耳。然此中有辨：天人不同种，人欲之种故必灭尽，天理之种乃克纯全。此义精微，姑不详释。寂灭之境，即是定境。固有之智，为欲所蔽；定明欲尽，智乃显现。一泓秋水荡涤纤尘，乃至涟漪不起；寂灭寂然，则天光云影相与徘徊，人物山川悉于中现。物无形遁，一日二日万几取怀而予；不事安排，先天而天弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？若不如是，器小泥近，焉能宽容，亲证全体，所以异于器小推测也。如是则发而皆中节，谓之庸，亦即易言感而遂通天下之故也，又即佛家之定能发慧也。夫道一而已矣。是故中庸以一言之曰诚，曰寂，曰定；以二言之曰中庸，曰忠恕，曰明德，曰涅槃，曰悲智；以三言之曰费而隐，曰微之显，乃至以无量。文言无边诠显，三藏二酉亦无非阐此一物，而岂有异哉？不甘下人，其亟中庸可乎！

二曰智仁勇不得全解也。仁非止爱人而已，修道以仁，而曰思。事亲不可以不知人，思知人不可以不知天。尽心知性，乃能知天。仲弓问仁，子曰：出门如见大宾，使民如承大祭。见宾承祭，境界与寂然不动相应，所谓忠也，亦即中也。己所不欲，弗施于人，所谓恕也，亦即谓庸也。颜渊问仁，子曰：克己复礼为仁。克己则人欲净尽，复礼则天理纯全。欲尽为寂灭之寂静，理全为寂

灭无损恼也。一日克复致中和也，天下归仁，位育象也。为仁由己，而非由人，则无我无人之恕也。视听言动之必礼，格物而至于物也。大悲爱人之为仁，而实定能生慧之为仁也。用其中于民，谓之大智；中立而不倚，谓之君子之强。所以经文说智仁勇三者，天下之达德也。所以行之者一也。所以行之之句不刊定，则不得达德之真，又安能为入道之门？

三曰不知明德即未发之中也。予怀明德不大声以色，说者以声色之不大为明德，而不知声色即不是；德辖如毛，而不知毛即不是。必无声无臭，寂然不动境界，方始至明德境界也。此至即止于至善之至。一阴一阳之谓道，继之者善也。是则至极至之善而止之，乃所以明其明德也。定静安而趣寂，所谓未发之中；虑得而发生大智，所谓中节之庸。而必先之知止，则此一知也。宇宙在乎手，明明德于天下，充量而来，此一知也。辟天关，叩帝阍，作圣之基，脱凡之始，此一知也。义利之界，人禽之判，是以经文曰：绵蛮黄鸟，止于立隅。于止知其所止，可以人而不如鸟乎？何其痛切哉！

四曰格物偏取一隅也。诚意致知格物原是一事，心之所发谓之意，意之力能谓之知，知之涉及谓之物。欲得意诚必先知诚物，诚体物而不可遗，是则物之大本在鬼神之寂。诚者物之终始，不诚无物。是则物之全用在成诚之自。有物必有则，必至其所则之处而亲切实验焉，夫乃谓之格物。格之为言至也，至其所则之处而后诚于物也。涉及之力能至所则之处，而后诚于知也。物诚知诚，意焉得不诚？夫此力能至于物则，是为明睿，所照即始而见终也，颜子所以闻一知十也。物不亲睦，全体披露，而谈致知，极其力能不外推测，推测而知，因此而识彼也，子贡所以闻一知二也。凡科学之比量，哲学之因果律，皆闻一知二之推测也。不逆诈，不

亿不信，抑亦先觉者是贤乎？至诚之道，可以前知，是之谓神，盖全体洞然也。如此谈知，此知之所以难也。苟不固聪明睿知达天德者，又乌足语此？知知难之知乃全体洞然之知，而后先天弗违，非常能变，大握机先，安所落后？因是而谈，则格物工夫诚非一二端所能概尽。道问学格物也，尊德性格物也，合而赅之犹有事在，况分而局之乎？全体洞然之知涉及于物必广，故经引淇澳之诗证明其事。此语是王阳明语，然与中庸德性节相合，故又必合两处经文而详之。如切如磋者道学也，即道问也；如琢如磨者自修也，即尊德性也。瑟兮僩兮者恂栗也，即尽精微也；瑟兮喧兮者威仪也，即致广大也。优优大哉，威仪三千是也。盛德至善，亲贤乐利而没世不忘，岂不高明配天，而位育仍在致中庸。温故知新，则悠久无疆矣。以两经文而求格物，格物诚不可草草释解。达道由大本来，亦非凭粗鄙世见所得而知，故曰知难也。

五曰恕不免有人有我也。有一言而可以终身行之者乎？曰其恕乎？己所不欲，勿施于人。曰终身，则全体之行舍恕无他道。平天下以恕而不免人我界存，天下得平谁欺哉？大学一经忠恕尽之，据学义谈，似又为曾子所作也。何以言无人无我之为恕耶？中庸说人之为道即孟子仁者人也，合而言之道也。自人之人与他人之人皆人也，仿自人之则为他人式。而谓执柯伐柯犹以为远者，以其有人我之界存也，离道远也。夫道无人我也，人亦无自他也。若以自人之人之治为治他人之人之治，而无人我界存，则所谓无人无我之恕也。故曰为仁由己，而非由人也。但若自人为君则止于仁，他人为臣则止于敬，改汝所止即是也，而治之所施犹乎自人也。故曰忠恕违道不远。施诸己而不愿，亦勿施于人也。故曰求其他人子臣弟友之道，而但尽其自人君父之事，及其事兄先施之能。中节之庸不足，则勉有余不敢尽。云何不尽，易无妄之往

何之矣，天命不佑行矣哉。庄子庸也者用也，用也者通也，通也者得也，适得而几矣，因是已。已而不知其然谓之道，劳神明为一谓之朝三，故不敢也。稍异平常投降世见，作如是解而谈不敢尽。此种恶乡愿如农夫之务弃草焉，截其本根无使能植则善者伸矣。顾何以《大学》谈忠恕耶，乃正告之曰：《大学》古本原无缺残，诚意致知格物原是一事。盖求未发之中，全体亲证之知，必格致也，忠也。心身家国天下所以行之亦无非一物。盖中节之庸也，中节之庸平等无人我界，恕也。忿懥有所亲爱而辟，止知一偏不知平等，夫焉能恕？恕不藏身，絜矩不行，好恶反民，有人我界故也。人之有伎若己有之；与其聚敛，宁有盗臣，无人我界故也。

孔学入门，勒为概论，止是《学》、《庸》。千百年来，讲学家流但凭凡心推测圣量，又复故封疆域，他宝不容，是故中国实无孔学。此如语谛语，非诞言誓言也。东海有圣人焉，此心同，此理同也。西海有圣人焉，此心同，此理同也。以西圣人之三藏十二部解东圣人之四书五经，求圣于圣，方便莫大。本是贫子，而忽得无价明珠，愿天下明道度人之人皆起而先读佛书也。屡月以来，午夜失眠，小解频数，晨起昏疲，遂不敢用心，稽复祈恕。五条或不合尊作，公诚善人，存为参考，是或一道欤。

与熊子真书

鸡鸣风雨，乱世思君子之志；生天生地，吾党大事。漱溟近日所学，觉其颇得儒者一段精神，实斯世不可少之人。但儒者一段支配，为要尤大。希即努力，请以斯旨达诸漱溟。质直素朴，以之

端本有余，以之摄众不足；以之明体有功，以之致用多过，幸察之哉！佛之悲智，实足相因而生，而其方法在多闻圣言。念念思惟，体之于己，悲自生矣，智自生矣。此间亦有国文一课，因及孔言。孔自能以三乘妙理出之人道中，后儒每不能知言外意，则所谓善信不出有漏范围，而孔则弊矣。仁礼相倚，皆本于固有之良。然不精礼，不足见圣量之大。美富之说，其在斯乎？然非能龙树无著学，又乌足知之？

复张溥泉书（二十九年一月二日）

辱书。我提倡墨学、墨义种种，切到儒偏中和不适。抗战时用盥诵之余，曷胜钦感。然吾有义陈前，幸监夺之。抗战是非常时期事，节节非常，应具一段真精神，触处求益。今之抗战贞元交会，为非常非常时期事。不但非常异昔日之常为非常，又于造他日非常之常与之不异为非常非常。盖建国也，应具一段超远精神，触处自在。是则取古以资今，但有我合而无他缚，万不可执一先生学说处理一切，亦不必屏谁氏子论议俾不入场，此一义也。借资须权，而自树必经，所谓立天下大本。大本刊定，异则简之，同则收之，必求大本相符，非取谁家谁氏，此又一义也。人皆知墨，墨义于抗战非常多可权借。人不知儒，公亦曲从世，称谓儒偏中和。嗟乎！此岂儒哉？取此伪儒，唯害于尔家，凶于尔国。人用侧颇辟，民用僭忒，由昔平时取用至今，家国人民已如斯矣。然一谈儒，无非举伪。数千年前，儒已堕伪，彼篡此位，此代彼诛，帝阍三十三天，鸣冤何处。九幽十八层地狱，无此沉埋。朝野上下

此类尤多，必截根株应明真孔，盖叱阇补单那咒呼其名，然后去也。新周故宋王鲁，革命之义出于公羊，而伪儒以为说经义，齐驳岂是鲁纯。民为贵，君为轻，民权之义出于孟子。而伪儒专制之奴，谓孟子泰山岩岩，英气甚是害事。大同出于礼运，而伪儒竟谓礼运大同之说非孔子之言，凡不合其奴性组织皆武断废除，职其根据皆自诬蔑中庸而来。真孔以狂狷为中庸，伪儒以乡愿为中庸；真孔中庸还我实落，伪儒中庸但有美言。朴者堕迷，奸人利用。曾子忠恕，子思素隐，孟子集义养气而后，谁为豪杰。辨别孔子中庸，孟子集义粉碎无遗，尚余浩然之气，一分不失时呈。宋明节义之士，如文史诸人皆有造于国家，乃至今抗战，犹能长时，无非赖是。但有一毫真孔，得福不可道里计，恒河沙数所不能尽，而况全体哉！真孔既分别，人皆知孔矣。孔义不但于抗战非常多可权借，尤于抗战建国非常非常足以经宗。盖中国哲匠蝟起林立，于我大本唯孔相符，同则取之，俾我大本之通于国中也，辨真孔而已，此又一义也。何谓大本？求寂主一达情是也。

何谓求寂？思议者，测施有方，规矩不逾，范围所及之事用莫善之，范围不能摄，思想所不到，不知所从来，乌得其究竟？则不恃思议而恃有不可思议。夫不可思议者，非神秘也。深隐连属之根株，运转密移之经历，全体披露，洞鉴无遗。先此后此正方异方，供彼取用，一奠万年，人莫测所来，强而名之曰智是也。妙智由洞鉴来，洞鉴由披露来。披露由何来？由二千年鄙儒谤弃之寂灭来，由二千年乡愿诬蔑之中庸来。惟天下至诚，为能立天下之大本。中也者，天下之大本也。喜怒哀乐之未发谓之中。中即是寂，故曰求寂。先说寂象，求寂工夫此姑不谈。寂之境界，人欲净尽天理纯全境界也，一泓秋水，荡涤纤尘，涟漪不动，寂灭寂然，于此悟人欲净尽境界。佛家名寂静寂灭，天光云影，人物山川，悉

于中现，无劳一睇，于此悟天理纯全境界。佛家名无损恼寂灭，小乘寂灭止用寂静，大乘兼用无损恼。今谈治国，应大乘同，触处洞然，寂灭全体。故曰真孔中庸还我实落，墨不能然。《天志》篇者，墨之谈本也。以天之赏罚，知义从天出；以有义则治无义则乱，知有义无义，转展环征，还不出一毫实落，倒果为因，因明犯过，乌乎能立？亦何异伪儒无过不及之中庸耶？异我大本，是故简之。飞龙在天，利见大人。大人者与天地合其德，四时合其序，鬼神合其吉凶；先天而天弗违，后天而奉天时是也。是以坐而论道，吁咈都俞，上之燮理阴阳，中之经纶天下，下之格君心之非。尧舜汤武之为君，禹皋伊旦之为臣，知斯理而建国矣。自此以往，以汉高帝、蜀昭烈、唐太宗之荦荦大度、器重聪明足以学道，以子房之冲漠无朕、诸葛之宁静致远、李泌之静若用智，而玄奘之法门龙象，都为修道有得之人，乃未闻有坐而论道之举。余则子孙基业之不了，救时宰相之尚难，是以补苴罅漏，苟且数千年，外侮内偷之至于今日也；忽闻建国，奚翅登天，大道将行也，求寂之芹献，乌容稍缓须臾哉！

何谓主一？一则真，一则能生，一而不已，所生之数量不测，是故建立大本于一，为学为政以是焉。进退疾呼，子慎梦应而惊；孺子入井，怵惕恻隐。忽时变时，亦不失一矣。用志不纷，乃凝于神；势用强大，天地万物皆甲坼矣。为物不二，生物不测。宇宙海岳精英，谁悉矣。是故亲亲之杀，尊贤之等，为国以礼，不取兼爱，简宽而狭，简杂而纯，一之为不动因也。难者曰：大同之不独亲其亲，子其子，主一者何解耶？解之者曰：此数量边事，非质量边事也。亲亲子子，质之真也；其亲其子隘于一也。不独其亲其子，不隘于一也。千里之行跬步起；起足跬步，毕乎千里，仍跬步也，而千里也。未闻始起跬步，而千里也。天行健，天之所以为天也。大

道之行以不息,文王之所以为文也。一而不息,乃大同矣。诚者自成,至诚不息,所以成物矣。明德自明,自明用其极而新民矣。忠者不欺,忠而不已谓之恕矣。吾道一以贯之也。大同以不已生非以兼生也,而不然者,舍质而谈数,初政必大同,则民族主义几何不因以随逐而动摇。难者曰:大悲之冤,亲平等主一者,又何谓耶?解之者曰:判凡以执,物以执封,界以封限,此限此界不通于彼,彼限彼界不通于此。色不通声,香不通味,戚不通疏,是以冤不通亲,不平等也。圣判于无执;执无故封,无封无故,人我界无,界尚无矣,从何所限?是以皆通。通则无不平等也。故曰:冤亲平等,圣者边事。凡者以直报怨,法界不乱;法界乱而世界灭亡矣。是故求学当求不执,毋开口平等。难者曰:爱人者人恒爱之,亦主一者之言。墨子兼爱何害耶?解之者曰:兼不真。李种桃种,无桃李种。兼无力,千钧而二用之。生之能耐不强,兼者顿象,渐而后继,顿则不继。以是故兼之为害不可胜言。黑白之于色也,义利之于理也,忠奸之于人也,不严其界而故谈兼,初假其名,后反其真。今之发现变态怪形以危害邦国者尚何言哉?孔子曰:恶似而非者,恶利口之覆邦家者,行歧道者不至,事两君者不容也。目不两视而明,耳不两听而聪也。是故君子结于一也。诚恶乎兼之为害也。自动者有力能,有精神,有继续,作新民者应激民自动,唯性情是自中物。唯性情是相率自动,舍性情而用感情,毋曰互助也,已弃自动而被动矣。墨义无非感情互助来。感情互助宁有种乎?感情互助力能势用过自动乎?感情互助百年不变而不息乎?

何谓达情?仁者人也。仁爱结撰之谓人。是故人类之立立以情,过此不生谓之死边。死边以往,衣食住行乃至文物声明世宙以生存,谓之达情。唯王建国,设官分职,举国勤动,夙夜匪懈,

谓之达情之行。五行百产天之所生，源源不尽，谓之达情之供用。是故物受支配于情。但可为情而益物，不可因物而损情。假达情之名行纵欲之行者，情不称物，谓之暴殄天物。物已尽而情莫达，情与物俱害也。如是须节用爱物，是谓节财之流。夫节财之流，亦唯求其情之达而已矣。至若物不称情，不当损情而当益物，是谓开财之源。夫开财之源，亦唯求其情之达而已矣。墨不达情，役于物者但有节流，情不称物，节流也。物不称情，宁抑损情，仍节流也。曾不闻一论开源，屦短而削足，冠小而戮首，其与几何，亡无目矣！至爱者谁逾父母，大事者谁逾送死，哀痛迫切之余，桐棺三寸，掩不及泉，三月无事，伤情无奈何，又摧其情于喘息未定之际，与其生也，无宁死。动感以乐，奋发以乐，鼓勇以乐，赴汤蹈火以乐，宣郁以乐，通幽以乐，使民久而不亡以乐。季札闻乐判十五国之治乱兴亡，乐固可非哉？墨以酣歌恒舞之巫风，毁钟鼓笙竽之圣雅，惩羹废食，吁其甚哉！夫抗战达情也，达羞恶之义之情，丧葬达情也，达恻隐之仁之情，乐达情也，达四端之情，俱情蕴，俱本心，而谓相碍不通。不互助，不相成，乃至相剋固矣夫。何其重物若是而轻情又若是耶！夫为逸乐以暴物，人见而易刺也。至为偷习以暴物，则多所忽而不察矣。避难后方，建筑藏版印订流通，凡木工瓦工土工杂工印工订工，材料所需无所爱惜，摧残与作成，大者一与一之比，小者不啻一与三四之比，以此而推天下暴物，可算数譬喻哉！人生三十年，送死所费，准其所生，上者下逾十年，下者或不能一年，养生所需之摧残，费不啻一倍二倍。若设工官，竭诚研究，督断摧残，以视短丧薄葬，谁赢谁绌，必有能辨之者。上来大本所称，求寂主一达情，荦荦大端，墨氏皆违。违则简之，然则墨义无所取耶？夏后氏尚忠，禹勤民事足胝手胼，诚适用于抗战非常之时，除《天志》、《兼爱》、《短丧》、《薄葬》、《非

乐》诸篇，余则应深研，几信受奉行。如公来书，尚同者，服从主义不容异议，抗战之成首在是也。鲁问者，大国不当攻小国，抗战极合也。贵义者，赴汤蹈火，积极精神不回顾也。非攻者，弱小民族不可犯也，反侵略不可缓也。亲戚私好乡人不可偏重，是故尚贤。细文繁礼悉除，是故节用。必尽人力，毋委气数，是故非命。抗战死士忠魂不灭，是故明鬼。其他备穴诸篇，无非兵法，切用于目前，恳挚精诚，沦肌浃髓，诚甘露味，吾当与公共宣布也。公则应于大者远者，极深研几也。求寂主一达情是也，非伪儒说也。

复万君默书

惠书敬悉，奖劝益恧。道一无二，二则邪僻，孔与佛同，但量不及。故渐谓欲了人之所以为人，须先习佛以为权变。不熟佛，焉知孔？然不全体研藏，不知大法宗要，又乌足知佛？近欲趁此未灭之躯，悉心谈是，而学德不敷。殊愧也，何以教我。

复陶闿士书

佛法非以退让不管闲为般若，要须适当其可为通达。大道不明，须有清议是非，尤须有护佐阐扬之人，此吾所以深仪于吾子也。弟病深者若此，而又决心不留恋。人生谁不死？不怖不著，

可以谈最后之学。收一得之功，幸莫甚焉。弟病肾脏，起于心太苦役，当择一无恐慌处而迁之。不则在屋前或后山掘一防空壕亦好。临终有二途：一自力入寂灭定，二他力念佛。然在渐意，终主张自力。若临终能相应，则对师友，对一切皆办到矣，一切无悔矣。今所称寂灭定者，不即彀上无余涅槃，亦非及得灭尽定，但非先明其途径，知其境界，决定趋向，一心沿习，能不游移，能不间断，不管有效，心不走著，即已得矣。舍此，又谁有办法能使尔不入究竟场耶？但得贤善，死足矣，此儒之所谓：没，吾宁也。寂灭境界何耶？无十相是也。无色声、香味、触法、男女、日月也。此亦不能办到。但舍之一字，即无不办。舍嗣子门楣之立，舍亲戚共困之念，舍一切学问师友之爱，舍五官四体之涉，四种诚舍，亦裸裸地，本体自显。此可信矣。本体倘显，即是归真，此可信矣。夫人一生，至少至老，纷纷扰扰，谁能一念休放。若能事此，病不起则归真，病若愈即入德，子其勉之。渐与真如书详在杂刊之五六，须息心一读，缓读不急，若不明了，放下即是，无苦尔心。

与王化中书（二十八年一月二十八日）

人日大会，在思想不在辩论，在力行不在言说。又孔之所以不违佛义者，在平等一义。一阴一阳，何思，何虑，平等也，即涅槃也。中庸无声无臭，不思不勉，孟子心之同然，皆是也。平等而然则是，不然则非，为是非之心。扩而充之至大，而能化，为有漏种转无漏种现。孟子集义养气之学在是矣。今时士大夫奄奄欲息，无救国亡，宜大讲斯学矣。行有不慊于心则馁，赴义之不暇，

一息堕千里且不能自知。方便云乎哉。

复李贞白书

国都沦陷，院宇图籍荡然无存，亲戚故人散四方，转讲罄无可问。敌我年余，流血死伤不下数百万，自生民以来，未有如是之恶劫也。搜求其故，皆乡愿之教造成，舍义取生，贪争以起，奸偷以炽，兽行汉奸，各以其途而现。大祸乃至斯极，悲哉！人日大会，吾将发明孔佛真精神，能赴会欤？

复冯超如书

弟介绍张太仆诗文，具见热烈肝肠，表先哲以启斯民之至意，信国歌显，大荔歌隐者，非独官职高卑时代文各诸义所致，亦以其学其艺而判也。信国道义为之根，学源孟氏，大荔一真动静，学出濂溪，天地王侯得一之说，又本于老。此学之不同也。凡文字之传，以启发感动人所必需为主，德行与文学分科，有德又必有言，诗不必三百，思无邪之为三百也。此有言而必有德也。豹死留皮，人死留名。谚有之云。不若诗歌文颂，慷慨淋漓，泣数行下，此有德而必有言也。乾坤正气集，岂不人人尽节取义舍生，顾文不足，未终篇欲睡，反使烈烈轰轰之举没覆于陈陈冗晦之文，

是表彰忠烈而不得其所以表彰之法也。吾初亦欲书不二歌，如正气，细读其文辍然而止。太仆正气长留古今，不以歌晦而晦，歌显而显，文与义判然两事，所欲作新万民者，非止文字一端，然就文论文，所以动人固必有所在欤。

跋中庸传寄诸友

每年人日大会一次，贡献以言。入川三年，今其三次，贡此一册。世乱由汉奸，源出于乡愿中庸。书生不能从戎，然有道，天下溺援之以道。道也者，寂灭也，涅槃也，孔佛之道一也。寄呈若木先生，须识此册继孟子学旨。唐宋以来诸儒，皆背孟而行。此其所以产乡愿而乱世也。请细读此册，竟无非七十之年不能说此，毋轻视之，不薄今人爱古人。公豪杰有此态度。（蒯若木）

入川定，道友一年会一次。时在阴历正月七日，名人日大会。会上必贡献以言。今会谈此册，君虽不与而奋兴逾人，爰赠此册以表敬意。天下乱于乡愿中庸。真实中庸请精研此。前君寄之文，敬佩，非力争上流者不能道其只字也。（傅冰芝）

人日大会，去年谈心经，今年谈中庸，渐自认识佛义在无余涅槃，转读孔书始粲然矣。此作系七十之年乃能，毋忽视。衡如聪明，何所不能，顾知之易而行之难也。（刘衡如）

闿士死矣，行谊不愧古人，斯亦足矣。无人传意长者，乃迳情直达。未具正式笺候，不敬欤。孔佛原来无异，而唐宋人异之。无病而药，又药以医药。饶舌哉，然不可已已。（赵尧生）

孔佛通，通于此册。渐非七十之年不能说是，幸毋忽之。一

字一句皆有根本。孔书本孔,不牵于佛。解经家法,法尔如是。唯我文通始足与谈孔学,聊发其端,大事无量,甚望我弟继志述事。(蒙文通)

寄此册。阅后与倪、毛、王诸君同看,能扩充宣传俾人人知狂狷中庸,然后佛法乃大昌明也。(虞修庵)

孔学,文通外唯君尊重。寂灭义厄于唐宋元明清,犹不提出,可谓无心肝人。不敢苟从,亦我芸生所计及也。(彭芸生)

闾士去,我怆然,公愈甚也。卫武公髦而好学,寄此册求匡正。乡愿中庸害数千年,乃不能不提出狂狷中庸也。(李泉浦)

君不能与会,大减色矣。虽然,讲学亦不在见面,寄呈此,必有以见教矣。(赖以庄)

孔家义唯君讲,孔与佛无异义亦唯君谈,顾无沟通著述不得。今寄此册,视如何耶?此不过概念,略呈,多大事希续现于世。(梁漱溟)

此书以寂灭寂静为趣,力辟乡愿中庸,救今时汉奸之蔽。(杨权吉)

复蒙文通书(三十二年二月一日)

昨日得二十五函,更发此函,心中无限欣悦,不觉琐琐詹言也。云何喜耶?喜吾弟能以所学会友,孔门生趣将自此发动。昔以洙泗之传期诸漱溟与弟,果不负所期哉。陈学源君相见于南京内院,颇多时日,今犹不倦所学,诚难得也。曾义甫君与弟同赴人日大会,虽未倾谈,然挹德深矣。诸君子济济一堂,各以所得发明

妙义，向往何已，盖不减稷下诸贤而上毗邹鲁之盛也。呜呼，足矣！渐老无用，得见诸君子之林，诚不为不幸矣。欣悦之余，乃将私见一陈于前，可乎？道之不明也，于此数千年，究其原始，乃在孔子既没，无结集大儒，缺毗昙大教。秦火汉仪，安知道之攸寄，如阿难迦叶之于佛教者，故佛学尚有典型，而孔学湮没无绪，可胜叹哉！今欲不忘大教，以正人心，应谈最胜极最胜三事。

第一道定于一尊。一则真，二则伪。孔一贯孟一而已矣，经旨具在而可诬哉！中国推至全球，唯有孔佛理义同一，余则支离曼衍，不可为道。陆量弘而程量隘，东海西海圣同心理，淫声女色强忌于先，识者知所判别矣。是故欲尊孔而有力能者，当先握生天生地，唯一不二之权，乃可整顿乾坤，位育一世。虽有万魔，无损毫末。孔道不行，式微中露，尚惕然哉！

第二学得其根本。根本者，性道文章。性道仁也，文章礼也。性道略以《易·系辞》谈性，曰一阴一阳之谓道。（一句，所谓天道。语言心行俱灭。）继之者善也，（二句，善无准则，续乎天道为则。）成之者性也。（三句，性非苟得，圆满充足而完成。）《大学》则谈诚意，曰毋自欺也。（自即语言心行俱灭之天道。凡人皆具始念常见，不欺者，继其始念也，所谓善也。孔学全在不已，在止于至善，止于不已而已也。天行健所以为天，自强不息所以为君子。）如好好色，如恶恶臭，此之谓自慊。（慊，快也，足也，则诚至于成也，所谓圆满充足之性也，此之谓尽性。）《中庸》则谈诚之不已，曰诚者自成也。（易一句同。）物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。（物之终始即格物，无别格物。易二句同。）诚者，所以成物也。故至诚无息则无为而成。（易三句同。）修道原于率性，既诚于道而可忽于性天哉。性天不可闻，子贡闻而叹息不置。犹佛书之得未曾有也。遂谓不谈性天，岂理也哉！子罕言仁，亦不

作口头禅而已矣。文章不但礼，而礼为干；克己复礼，充之为国以礼。居庐效禘，见精神极其贯格；法制政刑，见巧便不离其宗。故性天为未发之中，文章则中节之庸。仁融于心，而礼寄于事。自乡党以至朝庭，自小学以至大学，举足下足皆礼是蹈，礼之为孔道之达哉。

第三研学必革命。天下英雄，使君与操。世间霸图，尚须包藏宇宙之机，囊括乾坤之量，况大道之所寄哉。毗卢顶上行，直探第一义，依文缀字，三世佛冤矣。曰古之人古之人，虽无文而犹兴，在陈思鲁，狂简萦于梦寐矣。伈阇黎须仔细，此何如事与无担当人商量乎。补清末所缺，事也，非志也。比肩郑马，上溢董刘，事也，非志也。极追游夏，犹事也，非志也。删修大事，有德必有言，若使颜氏子在，安知不能赞一词哉？颜曾思孟，是一流人，不恶于志。颜渊曰：舜何人也，予何人也，有为者亦若是。孟子曰：乃所愿，则学孔子也。孔子曰：吾十有五而志于学，故必先定其志欤。孟子曰：士何事？日尚志。无志失士名矣。（宋明程朱陆王最足崇拜在能尚志。）观唐虞夏商周于《尚书》，得伊周公之志；继以诗，则记言记事之外，采风什雅感人音律。幽歌雅咏，胥见其志，见盛周之全也。诗亡然后《春秋》作。孔子志在《春秋》。《春秋》者，天子之事也。故必有志，然后乃可言学。数千余年学之衰弊，害于荀子。若必兴孔，端在孟子。《诗》、《书》、《春秋》统归而摄于礼。荀子礼论无创制之意。中庸本诸身征诸人，皆制作之能。学荀未免为弊人，学孟然后为豪杰之士也。有志然后能文章，更能进于性天。礼须囊括宇宙，易则必超于六合之外。礼唯集中国之大成，易则必契般若瑜伽之妙而得不可思议之神。中庸之素隐不已与修道，语语皆与涅槃寂静相符。渐既揭之矣，而易之契般若瑜伽者留待能者可乎？自来说经，唯易采道家语，而犹未能融

佛氏理,蕅益禅解八股时文最足害人。发菩提心超祖越佛者,干云直上,唯见遍周沙界真幻一味,则必不遗易与瑜伽之参究者欤。三段私见,若解经家都愿学孔,或不河汉视之。

附录

破新唯识论

刘定权

序

三年之丧，不肖者仰而及，贤者俯而就，此圣言量之所以须要也，方便之所以为究竟也。心精飙举，驰骋风云，岂不逞快一时？而堤决垣逾，滔天靡极，遂使乳臭牖窥，惟非尧舜、薄汤武是事，大道绝径，谁之咎欤？六十年来阅人多矣，愈聪明者愈逞才智，愈弃道远，过犹不及，贤者昧之。而过之至于灭弃圣言量者惟子真为尤，衡如驳之甚是，应降心猛省以相从。割舌之诫证明得定，执见之舍皆大涅槃，呜呼子真，其犹在古人后哉！欧阳渐民国二十一年十二月

征 宗

黄冈熊君十力造《新唯识论》，谓由实证，矜为创作。而其书

中屡称吾宗，吾宗一语容有二解，一者吾所信之宗，二者吾所创之宗。寻熊君所言“最上了义，诸佛冥证，吾亦印持，吾不能自乖于宗极”云云，据此，熊君自当以诸佛为宗矣。然三性之说，佛口亲宣，诸经备载。今谈三性，则存“善”“恶”而废“无记”，任情取舍，非所谓不乖宗极也。四智之说，佛所证得。今熊君挟私逞妄，于净位中不许有四，是其自待已贤于释迦矣。尚曰不乖宗极，其谁欺乎？业报不虚，佛所建立，既言不乖宗极，即应净信无疑。今谓业力不随形尽，理亦或然。“或”之云者，犹豫之辞。然则熊君此言，不唯自乖宗极，在己实无定解，以此未能自信之说，立论诏人，宁非巨谬？佛说积集名心，《深密经》中具有明文。而熊君任臆斥破，另加诠解，是已显与佛说剌谬。而尚以不乖宗极表襮于人，试问必如何乃谓之乖于宗极耶？熊君又云：“昔者印人言世界缘起，约有二说，一转变说，如数论是；二集聚说，如胜论是。学者参稽二说，而观物以会其理焉可也。”是则熊君所谓创作，不过参稽二说；所谓实证，无非观物会理。夫诸佛如来，必得正智，亲证真如，乃能如实无倒，说法度人。今熊君以参稽外论为创作，以观物会理为实证，其果于自信，殊堪骇诧。熊君书中又杂引《易》、《老》、《庄》、宋明诸儒之语，虽未显标为宗，迹其义趣，于彼尤近。若诚如是，则熊君之过矣。彼盖杂取中土儒道两家之义，又旁采印度外道之谈，悬揣佛法，臆当亦尔。遂摭拾唯识师义，用庄严其说，自如凿枘之不相入。于是顺者取之，违者弃之，匪唯弃之，又复诋之，遂使无著、世亲、护法于千载之后，遭意外之谤，不亦过乎！且淆乱是非，任意雌黄，令世之有志斯学者，莫别真似，靡有依归，是尤不可不辨。

破 计

甲 一元之体

熊君计“有大物,其名恒转”。“恒转者,功能也。”“功能者,即实性,非因缘。”“截然与护法殊旨。”“异以天渊者,即在于斯。”“护法唯未见体,故其持论,种种迷谬。”“吾宗千言万语,不外方便显体。”所谓体者何耶? 熊君曰:“斥体为目,即恒转也,功能也。”“功能者,一切人物之统体,非各别。”“即宇宙生生不容已之大流。泊尔至虚,故能孕群有而不滞;湛然纯一,故能极万变而不测。天得之以成天,地得之以成地,人得之以成人,物得之以成物,芸芸品类,万有不齐,自光线微分野马细尘乃至含识,壹是皆资始乎功能之一元。而成形凝命,莫不各足,莫不称事。斯亦谲怪之极哉!”案此系熊君所计一元之义也。然彼论端,首斥“世之为玄学者,構画抟量,虚妄安立,如一元、二元、多元等论。以是驰逞戏论,至于没齿而不知反。”今乃谓万有皆资始乎一元,是忽不自知早堕入一元论中而他人是哀也。斯真所谓谲怪之极哉!

又熊君破作者云:“若有作者,当分染、净。若是其净,不可作染;若是其染,不可作净。染净不俱,云何世间有二法可说?又有作者,为常、无常。若是无常,不名作者;若是其常,常即无作。又若立作者成就诸法,即此作者还待成就,展转相待,过便无穷。又凡作者,更须作具,倘有常模便无妙用。反复推征,作者义不得

成。"而乃以万有为所成者,功能为能成者。能即功能之能,成即成形凝命之成,天地人物得之以成天地人物之成。设若有人依此论例以相质曰:若有能成者,当分染、净。若是其净,不可成染;若是其染,不可成净。染净不俱,云何世间有二法可说?又能成者,为常、无常。若是无常,不名成者;若是其常,常即无成。又若立成者成就诸法,即此成者还待成就,展转相待,过便无穷。又凡成者更须成具,倘有常模便无妙用。反复推征,能成者义不得成。以子之矛,攻子之盾,试问熊君将何为答?然则护法云何?曰:诚如熊君所言"护法之立功能也,固不以众生为同源,宇宙为一体"。匪唯护法,三藏十二部经中,固未尝有"以众生为同源,宇宙为一体"之说也。

乙 众生同源

今应问熊君:万有皆资始乎功能之一元,何以天得之但以成天而不成地与人物?广说乃至何以物得之但以成物而不成天地与人?又彼号称湛然纯一之功能,既成天矣,何以又能成地与人物?广说乃至既成物矣,何以又能成天地与人?真所谓莫名其妙者矣。且彼功能之一元,既能成天,则应随时随处皆唯成天。广说乃至既能成物,则应随时随处皆唯成物。以其云湛然纯一故。又应一时一处天地人物万有顿成,以其云万有皆资始乎一元故。不许违理,许便违事,故彼所执,进退不成。

丙 宇宙一体

如熊君宇宙一体之计,推其设义,应无渐次可行大地之理,应一下足至一切处故。又应同时于此处、于彼处无至、不至之理,

为此一物在一时不应有得、未得之异义故。又此一义其体浑然，不应于一方处两物中间有间隙事。此处有一，亦即有余，云何此彼有差别之辨？如何可于此一处有至有不至，于其中间见有空处？又此一义亦应无大小物之别，水虫细物与彼粗物同在一处量应等故。若谓此彼之别但由相故，则定应许此差别物展转分析成多极微，此相有方分故。故彼所执一体不成。

是故，当知一体、多体，皆就分位施设假立。一可分多，多可合一，都无自性，不可执实。然既假立，亦一成不变；又法相厘然，更不可乱。譬如世人有家，就其家边言，八口为一体，八家为多体；就其人边言，则家中之一人为一体，合家之八口为多体。又此家义，若就井言，则八家成井，又以八为一体，不以八为多体矣。故知一多者，随意假立者也。

若就即义言，一家即多人，一人即多蕴，多家即一井，多井即一乡，顺逆推之，皆无穷尽。亦可谓之一多相即，重重无尽矣。至《华严》之所谓一多相即者，观十六卷及四十四卷所载，虽皆就所闻教法了解而言，与此不同。然亦非谓一人即多人，多家即一家，故违世间，徒增颠倒，以自矜深玄也。

复次，彼之计一以为绝对之一者，当知唯识所变之宇宙，无量无边，本不可以假立之分位量度之也。故此假立之一多分位，顺逆推之，皆无穷尽。虽甚大之数，终非无数，犹可倍之；虽甚小之数，终非无数，犹可分之。故至小之极微既是假立，则至大之宇宙亦是假立。不可谓极微不可分，宇宙不可倍，故其一者为绝对。既言绝对，即不可谓之为一。由前理故，既称为数，世间盖无至小与至大之数，即无所谓绝对之数也。

是故，若就假立而言，则统目宇宙谓为一体，固无不可；分指万有谓为多体，亦无不可，今奈何执“护法不说宇宙一体”以为指

摘耶?

复次进问:熊君究以何义而谓宇宙为一体者?检其书中,凡有多说。

一、交遍义为一体。“极物之繁,同处各遍。非如多马,一处不容,乃若众灯,交光相网。故我汝不一而非异。”夫光纵相纲,而灯则非一,岂非异义成,非一义不必成乎?况律以近世光粒之说,一灯之光,固非真遍一室,余灯之光,遂可参入其间。彼诸光粒,亦如多马,一处并不容也。故此譬喻,为证不成。又“我汝不一”之言,自注“不一者,我之宇宙,汝不得入;汝之宇宙,我亦不得入。如我与汝群盗,同在北京,实则我也,汝群盗也,乃人人各一北京。我之北京,寂旷虚寥,群盗不可入也;群盗之北京,喧恼逼热,我亦不可入也”云云。观此“人人各一北京”之言,明明说非一体,而又谓宇宙真为一体者何耶?

二、圆满义为一体。“王船山云‘大化周流,如药丸然,随抛一丸,味味具足。’此已有窥于圆满之义。”夫药丸之味味具足,由先混合各味而成,岂大化亦先混合万有而成者欤?岂万有在先,大化在后欤?又医病制丸,非止制一,丸中纵具众味,而此丸犹异彼丸也。故此所云,非真一体。

三、全分义为一体。“世俗或以已身为自然界之一断片,而不知已身实赅摄自然,本为一体同流。虽复说有全分之殊,其实分即全也,分即全之分故;全即分也,全即分之全故,气脉自尔流通,攻取何妨异用。”熊君此义,与印度吠檀多宗梵我合一之说喻以瓶内之空即太虚之空者,极相符顺。然全分之义,实不足以证成一体。因全即一体之异名,一体既待成立,则全亦非极成,全不成故,分亦不成。况熊君自注云:“万物有和同而相取者,有逆异而相攻者,作用诡异,要以会成全体之妙。”夫万物至于逆异相

攻，无论如何诡异，其非真为一体，亦可知矣。

四、中心义为一体。“此如大一统之国然，其万方争自效以达于中枢，其中枢复发号施令以布之万方。若乃万方视听随中枢而更化，一如身动而令四周境物从之易态。故身之部分，乃于大器而为其中心。东土建言有之，天地设而人位其中，亦此意也。”案彼万方中枢之言，明明非一，而谓一体，不解何谓？又熊君下文即云：“夫身器相连属而为全体，此前所已明者。然使见于其全而忽于其分，则近取诸身之谓何？顾可于此不察乎？盖一身虽通于大全，而身固分化也，分化则独也。”案彼身器之大全，独身之分化，明明自说非一，而又自说一体，不解何谓？

五、增上义为一体。熊君余处所说“互相系属，互相通贯。”“相为资藉，相为摄持。”“相容摄，相维系。”案彼所计，以理诠释，皆彼此增上义，非彼此一体义也。熊君自谓增上缘义最精，吾人率此道常能由一知二，由甲知乙。则宇宙是增上，非一体。又明明自说非一，而又自说一体，不解何谓？世亲、护法源本圣教，显示缘起，就中增上缘义，至为宽广。则又何尝如熊君所诬，以诸法为各各孤立之断片。但不应执著诸法实为一体而已。

六、仁爱义为一体。“如向往古哲，与夫四海疾痛相连，以及亲亲仁民爱物之切至。凡此皆足以证明此心不有彼我，不限时空，浑然无二无别，无穷无尽。斯所谓内自证知不虚不妄者乎？”“语曰：‘一人向隅，满座为之不乐。’盖满座之人之心，即是一人之心，元无自他间隔故耳。足知此心即是物我同源处，乃所谓实体也。”案彼所计，但说疾痛相连，不说肥瘠无关，则明明非一矣。数视侄疾，返辄安眠，虽贤者不能免。世间幸灾乐祸，投井下石者，又比比皆是也。乌足以证成众人之心即一人之心乎？若众人之心即一人之心，则《新唯识论》之书大可不作。盖当熊君止观双

运，本智反求时，十方三世一切众生皆已体认悬解故也。何复诬说古德如护法尚素乏证解，未曾自识本心耶？因论生论，设有问言：菩萨菩提，悲所建立，若非宇宙一体，云何能起大悲？若不作宇宙一体观，又云何能起大悲？应答之云：若宇宙原来一体，人人自能大悲，云何世间现见有缺悲之人？若须作宇宙一体观，方能大悲，大悲无缘，作观须缘，云何而能相应？以予所见，菩萨名哀愍者，大悲种子法尔具有。见诸有情堕在百一十种极大苦蕴，悲种即为现行。又复于诸法远离分别与悲俱心而为发现，当知即此名无缘悲，其相不共一切声闻独觉及诸外道，是岂假宇宙一体以自解始能起悲，而谓之无缘大悲哉？况如子夏丧子丧明，华周杞梁之妻善哭其夫而变国俗，当时岂将父子夫妇作一体观而后能如是耶？实出于情之所至不得不然耳。若待作一体观而后能悲，其为情也亦薄矣。

七、唯识义为一体。熊君倾倒罗念庵，引其言曰："纵吾之目，而天地不满于吾视。倾吾之耳，而天地不出于吾听。冥吾之心，而天地不逃于吾思。"夫吾人所视能视，所听能听，所思能思，唯识变现似为一体。然唯识言，非唯一识。若唯一识，宁有十方凡圣尊卑因果等别？谁为谁说，何法何求？一作业时，一切应作；一受果时，一切应受；一得解脱时，一切应解脱，便成大过。复次，熊君既"知聪明觉了者心也"。遂用以证成"此心乃体物而不遗"。亦已足矣，又何必于心之上，更增益一宇宙生生不容已之大流哉？熊君虽诃"大乘诸师成立唯识，全用形式逻辑，空洞论调嫌多，颇近诡辨"，然熊君当成立唯识时，仍不能不依据旧师，遂又不能不赞其"辨证精严，名理斐然"矣。及至证成"妄境唯依妄识故有"之后，又谓"妄识亦依真心故有，而实乖真"；"若以妄识认为真心，计此不空是认贼作子，过莫大焉"；而"真心依本体得名"，虽"亦

可说心即本体”，而“此中直指心为体，却是权说”，“心非即本体也”。今应问彼：云何证知有此本体？熊君曰：“自性觉故。”“内自识故。”是本体自觉自识也。夫本体而能自觉自识，即谓之心可也，何必更在此心之上，增益一本体哉？远西学者多假唯心论以证成其上帝，如巴克烈以“存在即被知”之义证成唯心以后，终乃增益一上帝之心。东方学者则假唯心论以证成其所谓本体。虽一为神学，一为玄学，而其说不平等因为增益执则无以异。皆须所谓屋干剃刀者，一一铲除之也。

丁 反求实证

熊君开卷明宗即正告读者，言其所谓实体，“唯是反求实证相应”，“善反，则当下便是，勿须穷索。反之一义最宜深玩，止观双运方名反求”，“苟能一旦反求其本心焉，则生机油然充之矣。遂有所开发创新，而不为物化，盖生理畅而日新，德盛之至。用物而不必绝物，自然物皆顺其天则，而莫非生理流行。所谓‘形色即天性’也”云云。熊君此言，岂非以物顺天则生理流行，方为止观双运，方为实证本体，决定决定欤？岂非以未能生理流行物顺天则者，皆不得谓为止观双运实证本体欤？熊君有言，方今“世变日亟”，“北京群盗喧恼逼热”，“疾病交摧”，虽“近有转机”，而“十年来患脑病、胃坠，常漏髓，背脊苦虚”，是岂非自认物之未顺天则，生理之未流行欤？是则熊君是否已止观双运实证本体者，岂非尚未能有以见信于世欤？何以遽言有所开发创新而不为物化欤？既不能创新而不为物化，而哓哓作《新唯识论》，大言欺世，复何解欤？

熊君又言：“真见体者，反诸内心，自他无间，征物我之同源。

盖满座之人之心，即是一人之心，元无自他间隔。此心即是物我同源处，乃所谓实体也。”此说非是。依据圣言，无论何人，无论修何止观，无论如何反求，终不能亲缘他心。此亦事理之无可疑者，如何可言“自他无间”，“满座之人之心即是一人之心”耶？

又应进问：熊君自谓“自书于佛家元属创作”，不识其所谓止观者，于佛家是否创作欤？若犹是佛说之止观者，《解深密经》云：“慈氏菩萨复白佛言：世尊，诸毗钵舍那三摩地所行影像，彼与此心当言有异？当言无异？佛告慈氏菩萨曰：善男子，当言无异。何以故，由彼影像唯是识故。善男子，我说识所缘唯识所现故。世尊，若彼所行影像即与此心无有异者，云何此心还见此心？善男子，此中无有少法能见少法，然即此心如是生时，即有如是影像显现。”据此圣言，凡是所缘唯识所现，无有少法能见少法。如何今一反求，即见众人之心却是一人之心耶？

经又云：“世尊齐何当言菩萨奢摩他毗钵舍那和合俱转？善男子，若正思惟心一境性。世尊云何心一境性？善男子，谓通达三摩地所行影像唯是其识。或通达此已，复思惟如性。”据此圣言，止观俱转，通达三摩地所行影像唯是其识，如何可言今一反求即见他心即我心耶？

戊　真如为体

熊君言：“真如一名，大乘旧以为本体之形容词。”而以一翕一辟变成天地人物之功能为本体，是则以一翕一辟为真如也。试问凡读佛书者，有此种一翕一辟之真如乎？以予所据思惟如性之圣言，则所谓如性者，即如所有性。经云：“如所有性者，谓即一切染净法中所有真如，是名此中如所有性。此复七种，一者流转真

如，谓一切行无先后性。二者相真如，谓一切法补特伽罗无我性及法无我性。三者了别真如，谓一切行唯是识性。四者安立真如，谓我所说诸苦圣谛。五者邪行真如，谓我所说诸集圣谛。六者清净真如，谓我所说诸灭圣谛。七者正行真如，谓我所说诸道圣谛。"案此七种真如，无非显示诸行无先后，显示二无我，显示唯识，及显示四谛。而熊君一切不知，何耶？

复次当知熊君以因缘说真如缘起，亦显背圣言。圣说真如缘起者，但有所缘缘缘起之义。盖当正智以真如为所缘缘而生起时，能引自无漏种为因，亲生一切无漏诸法。非谓以真如为因缘，能亲生一切染净诸法也。

巳　种子为体

复次当知经论建立种子，有其因缘。世间外道或执无因，或执不平等因，谓诸法皆共一因，而此一因不待馀因。如有执一大自在天大梵时，方本际自然虚空，我等体实遍常能生诸法，是故世尊出现于世，宣说缘起正理，显示诸法空性。谓一切法依他众缘而得生起，因果平等，都无自性，除彼计执，断彼众惑，令获正知，令顺解脱。是故不说一法为诸法本，能生能成一切诸法。三乘圣教，《中观瑜伽》，莫不如是，异乎此者，即非佛法，即是外道。说唯识者，亦以方便显示缘起，表无我性。世亲如是，护法亦如是也。

熊君计有恒转实体，不从因生，能生万有，违佛缘起性空之理，已同外道胜性邪说矣。不明立种深意，于是缘起之义遂昧；缘起之理不彰，于是外道之说斯起。一误现界以种子为体，二误现界以真如为体，三误两体对待有若何关系。三误蔽于中，妄言作

于外，谓"自护法说来，真如遂成戏论也"。今为一一叙而辟之。

其误现界以种子为体者，彼以"护法计有现行界，因更计有功能，沉隐而为现界本根，字曰因缘。功能为现界之因，隐而未显。现界是功能之果，显而非隐。两相对待，判以二重。功能为能生，其体实有。现界为所生，其相现著。截成两片，故非一物，显而著相者，其犹器乎？隐而有体者，其犹成器之工宰乎？"案熊君所陈护法大概，并非护法之旨。护法说现行生种，种起现行，种子前后自类相生，皆是因缘。功能现行互为因果，互为能生，互为所生，皆待缘生，而岂但以功能为现界本根，字曰因缘耶？而岂但以功能为能生之因，现界为所生之果耶？护法种现互生之义，见《成唯识论》第七"有为法亲办自果之因缘，其体有二，一种子，二现行"之言是也，辨论至此，有一极要义须先陈述，方可著说。所言要义者，何也？盖以体用之名所诠之义，印度与中国截然不同故也。中国体用之说固定，印度则不固定。有以种现皆称体者，《识论》第七"因缘之体有二，一种子，二现行，种子现行统谓之体"是也。是则所谓体者，泛指法体而言，而岂玄学中所谓与现象相对之本体哉？有以本识为体，种子为用者。《识论》第二分别种子云："此与本识及所生果不一不异，体用因果理应尔故。"此中固以本识为体，种子为用，种子为因，所生为果，是也。是则种现相生互为因果，则种与现即互为其体，而岂独种为现之体而已哉？熊君体用之旨不明，无怪第一误也。

其误现界以真如为体者，即前辨真如为体中所举彼言"旧以真如为本体之形容词，本体一翕一辟变成天地人物之现界"。然非理也。真如之义，如前引经已明，唯是诸法实相，是无为法。无为法者，非有生住异灭诸有为相之谓。又何所谓变？何所谓变成天地人物之现界？熊君真如无为之义不明，无怪第二误也。

其误两体对待若何关系者，彼以“护法唯未见体，故其持论种种迷谬。本说真如为体，又立功能为现界之体，两体对待将成若何关系乎？”案护法既未尝以功能为现界之体，又未尝以真如为变成万物之体，何所谓两体对待之关系耶？总之，护法动依缘起说诸法无自性，而熊君必务以一法为先物之实体。邪正之不侔，又无怪其第三误也。

夫护法学虽与馀唯识诸师颇有出入，然其明缘起理，显无我性，实与世尊说法之意极相随顺。是则“弹正护法获罪宿德”云云者，实弹正世尊获罪诸佛也。复次，熊君常引禅宗语录，然熊君云：“当反观时，便自见得有个充实而光明的体段在。”此种昭昭明明境界，正禅宗所诃之光影门头。熊君心中犹有这个在，书中又葛藤牵绕，不知其于古尊宿为何如也？既有个充实光明的体段横梗心中，即是法执。差此一间，即是外道。印度诸外道，岂真一无所见哉？但未达一间耳。有这个在，即非真无所得，即有罣碍，即未证真解脱，即不得大自在，即五百劫堕落野狐。多所言说，亦野狐之鸣鸣乱鸣而已。

原夫缘起性空之理，佛口亲宣，三乘共秉。中观则多谈性空，性空故缘起，所谓应无所住而生其心也。瑜伽乃多谈缘起，缘起故性空，所谓不坏假名而说实相也。小乘明缘起性空之理而偏求解脱，大乘明缘起性空之理而广兴功德。三乘圣教，如是而已。是故若知缘起性空，则真如亦是假施设名，众生即说众生，宇宙即说宇宙，不可定说一异。亦非自作、他作、共作及无因所作，缘所生故，无自性故。所谓“若佛出世，若不出世，安住法性，法住法界”是也。是故不一不异，不增不减，远离二边，即是中道也。又既知都无自性，但从缘生，则罣碍全无，转依可证，无边功德何法不可办？利乐有情何事不能为？是真解脱，是大自在。“天上地

下，唯我独尊。”“三世诸佛，平等平等。”又奚必假万物一体以自广，待天人合德始中程哉？

譬如壮士健旺无疾，非无耳目口鼻也，而忘其有耳目口鼻。虽忘其有耳目口鼻也，而耳目口鼻自若，行其职任亦自若。由前句言，《般若》空义，根本智义；由后句言，《瑜伽》有义，后得智义。合前后句义，为宗门证得义。若稍觉耳有其耳，目有其目，便是病到，况非耳说耳，非目说目者哉！是为大病不治，仓扁穷术也。是为《般若》执空，《瑜伽》执有，宗门弄光影虚玄，神圣亦莫可如何也。熊君增益立义，何以异是？

庚　一翕一辟

翕辟之论，为熊君说法立义之肝髓，应详叙而辨之。

一、立翕辟说之由来。熊君谓以恒转而翕辟，恒转已破，何翕辟之可言？（破义见一元之体段，又分见各段，寻读自知，不赘。）然其翕辟之由来，不能不揭示世人，使知其尽向外门转也。熊君之言曰：“恒转者，至静而动，本未始有物也。然动而不能不摄聚，故乃翕而幻成乎物。其翕而成物也，因以为资具，而显其自性力，故行之至健，常物物而不物于物也。夫是行健以物物而不物于物之自性力，对翕而言，则谓之辟；对物而言，则谓之心。恒转幻现翕辟，而形成心物相待，其妙如此。”案熊君以自性为辟、为心，以显自性之资具为翕、为色，皆恒转所幻者。详其由来，与《太极图说》相似，而岂涉唯识之梦哉？昔人考《太极图说》，道家授受之物，与孔《易》大不相侔。《系辞》“易有太极”一段，误解者皆道家之流也，而熊君袭人。其“恒转”云云者，即“无极而太极”句意也。其“辟”云云者，即“太极动而生阳”句意也。其“翕”云云者，即“动

极而静，静而生阴”句意也。其“翕辟”云云者，即“一动一静，互为其根，分阴分阳”句意也。不过熊君以翕显辟为稍异耳。熊君辟翕义，尚不足孔家妙义，况唯识家言哉！偷袭后世方士之一二，遂乃称雄于古往今来，一切不顾，多见其太不知量也。又翕色辟心之义，不外袭横渠《正蒙》之馀唾。

二、辟之战胜于翕。翕辟且不欲问，何辟胜于翕之可言？然邪说诬民，遂使人不能不作冤枉之哓哓也。熊君之言曰：“翕则疑于动而乖其本也，然俱时由翕故，常有力焉健以自胜而不肯化于翕，以恒转毕竟常如其性故。唯然，故知其有似主宰用，乃以运乎翕之中而显其至健，有战胜之象焉。即此运乎翕之中而显其至健者，名之为辟。”案熊君以乖本成物为翕，以如性成心为辟。心转物而不为物转为辟之战胜于翕者，胜败之数，视转与被转，更视其数之多寡。熊君以矿物、植物、动物及大多数之人类为被转，其为转者不过人类中极少数之出类拔萃者，多寡之数较然矣。判之为战败可也，而谓战胜，谁欺？

熊君既主张“辟以胜翕”，却又教人“法坤”；既信奉“生物进化”，却又教人“复初”；既说“浑然一体”，却又说“分化以显”；既说“分化以显”，却又责人“不说一体”；既说“不能以求之人者概之于物”，却又说“一人一物之心即是天地万物之心”。处处犯自语相违过，故不论其说为是为非，而此自语相违，失心疯言，已童竖戏也。

辛 能习差违

能习差违，此有七辨。

一辨能混为习。因明例，先须选定立敌共许之名词，以为辨

论之用，故立有极成之言。而不然者，犯不极成过。又名词须与指义皆极成，不能以敌之名，改用自立之义。而不然者，则名亦不极成，名词且不极成，所资以置辨者又安在哉？原夫功能、习气、种子，此三名词原无差别。论言种子者本识中亲生自果之功能，则功能即种子也。论言种子既是习气异名，则习气又即种子也。熊君强分习气与功能为二，是立敌所用之名不极成，而有所云云，过尤丛集。依因明例，本无更辨之理由也。然厚诬古人，蒙蔽世人，又不得不为例外之哓言。熊君云："护法立说最谬者，莫如掍习气为功能也。"夫能习不分，非始护法，熊君谓护法掍，一谬也。能习分二，但熊君谬用，随一言以出人过，二谬也。数千年后，凭空乱说孔子非仲尼，而责数千年前之古德何以掍孔仲为一人，愚悍如是，曷一自审是谁愚悍，三谬也。

二辨业为或然、又为定论。熊君既言"吾人有生以来经无量劫，业势等流。其徇形躯之私而起者，必皆有遗痕，成有漏习。其循理而动者，必皆有遗痕，成无漏习"，是以决定说习气矣，然何以又说"有情业力不随形尽，理亦或然"？或然即必然耶？必然即或然耶？何其自语相违若是耶？

三辨本来面目。熊君又言："成形禀气之始，忽执形器而昧其本来面目者，是之谓惑。本来面目是不落形气的，是无私的，是无所染执的。"案成形禀气之言，不过为此一期最初之时也。然熊君前云"有生以来经无量劫"，则此所云"本来面目"者，不仅在一期初生之时，而实在无量劫先人且未生之前。是则所谓本来面目者，熊君果证见之耶？是则今之熊君，乃是无量劫先人且未生之前之人。人耶？非人耶？若言是人，人且未生；若言非人，明明熊君。

四辨掍天为人。熊君又言："习气后起，不可掍同功能，能习

有天人之辨，众生储留其无始来之成能，以自造为一己之生命者，谓之为人。功能者，天事也。习气者，人能也。以人焜天，则将蔽于形气而昧厥本来。悠悠千祀，迷谬相承，良殷悼叹。”案此明明以生命力为人矣，何以又谓“斯人性具生命力。性具者，谓先天之禀”？所谓以人焜天之迷谬，实在熊君。良殷悼叹之言，非指千祀，实自写照也。

五辨习伐其性。熊君之言曰：“心者即性，是本来故；心所即习，是后起故。本来任运，后起有为。本来纯净无染，后起便通善染。”又曰：“性即是凝成此气质者。但气质之凝成，变化万殊，难以齐一。且既已凝成，亦自有权能，虽为本性表现之资具，而不能无偏，固不得悉如其性矣。”今应问彼：何以纯净无染之性，凝成气质，乃有万殊难齐甚美不美之分？且既凝成，何以又自有权能，乃至“习伐其性”？是等论调，岂非福音之再见乎？万能仁慈之上帝，既造众人，又造群魔而降伏之，以显上帝之威力。但群魔既被造成，即亦自有权能，不唯诱惑众人，甚至侵伐上帝。其为不通，亦此之类也。

六辨舍习之疑。熊君又言：“习气虽属后起，而恒展转随增，力用盛大。吾人生活内容，莫非习气；吾人日常宇宙，亦莫非习气。若舍习而谈，此处有如是案乎？无如是案乎？便有许多疑问在。”案熊君既谓宇宙人生莫非习气，则又何必于习气之外，增益其所谓功能？又谓舍习而谈，便有许多疑问。熊君既谓疑为别境心所是习气之一，既舍习矣，许多疑问又何从而有哉？

七辨疑为悟几。熊君言心所中之最谬者，莫如将本惑之疑移入别境。盖承西哲笛卡儿之谬，所谓以怀疑态度治学者是也。不知吾人治学之始，凡遇一义不当不加决择漫然从之，应以胜慧于所观境简择推求，于是德失俱非明白决定。或有当存而不论者，

不知为不知是知也，非疑也。而疑数者，于诸谛理犹豫为性。既不能简择推求，故于德失俱非皆不敢加以决断，徘徊瞻顾，莫决从违。故有疑者不唯不生胜慧，反能令慧不决。诸圣教中但说能障善品，未闻为悟之几。观信数之为善，则疑数之为惑可知矣。今熊君偶拾以疑治学之俗说，漫然不加决择而从之，又非真能实行其所谓以疑治学者矣。

释　　难

熊君之言曰："唯识诸师如护法等，唯分析是务。理论愈进而加密，真意屡传而渐乖。""八识之谈，大乘初兴便已首唱，本不始于无著，但其为说，以识与诸法平列"云云。今应问彼：所谓大乘初兴首唱八识与诸法平列之说者，指世尊所说之经耶？抑指菩萨所造之论耶？若指世尊所说之经，则三乘圣教皆佛所说，所谓大乘初兴之言为无意义。《阿毗达磨》本"声闻一切智"义，详叙诸法种种，说蕴处界三科。而至《华严》"唯心所现"之言，《深密》"唯识所现"之训，则抉择唯识特列以立义，又曷尝与诸法平列耶？若指菩萨所造之论，则除《起信》等伪书外，大乘初兴时龙树菩萨等所造论中，固亦未见有首唱八识与诸法平列之说也。

熊君又言："逮于无著始成第八识，引世亲舍小入大。此为接引初机，固犹未堪深议。"夫八识之谈不始无著，君有明言，乃又谓逮于无著始成第八识，不知君之密意云何？意者大乘初兴但唱而未成，必逮于无著始克成之欤？但唱成之义两不孤立，不成如何能唱？古德岂亦但悬无因之虚宗以立言，如后世臆说乱想家想

到那里说到那里耶?至于接引初机之说,当年世亲位证明得尚是初机,未知今世谁为超过世亲之熟机,熊君乃不惜以其超过八识之义所谓最上了义者广为之宣说耶?但熊君以第八识之说为接引初机者,不知其何以解于《阿毗达磨经》中"一切种子识,胜者我开示",及《深密经》中"阿陀那识甚深细,我于凡愚不开演"之说耶?

熊君又言:"及世亲造《百法》等论,并《三十颂》,遂乃建立识唯,而以一切法皆不离识为宗。唯之为言显其殊特,而成立识法非空。盖世亲以前诸大乘师,将识与诸法一例认为无自性,即是看作皆空。到世亲成立唯识,以识统摄诸法,则将识之一法看得较实。且据彼种子义而推之,识既从种生,则识为有自性之实法矣。"案此当面造谣,闭眼乱说,岂谓古人已死无对证耶?古人不在,古书具在。即如熊君所举之《百法明门论》,开卷标宗,明明引如世尊言一切法无我,全书始终明明皆释此一义,则世亲明明如以前诸大乘师将识与诸法一例认为无自性也。世亲又不但说识从种生,并说一切有为法如色声等皆从种生,皆是缘起,是故皆无自性。今熊君何以但就识从种生以推,又何以从种生故即可推得为有自性之实法?真所谓邪谬不堪究诘者矣。

熊君又言:"护法建立八识,又各分心所,而于每一心每一心所皆析以三分。彼唯用分析之术,乃不能不陷于有所谓已成之断片相状。"案蕴处界法,佛口亲宣,三乘共许。虽或六或八,有多有寡,而其共许不唯一识,不唯一心所,昭昭然也。况《成唯识论》备引种种圣言,而可一概抹杀耶?《识论》第七云:"八识自性不可言定一,行相所依缘相应异故,又一灭时馀不灭故,能所熏等相各异故。亦非定异,经说八识如水波等无差别故,定异应非因果性故,如幻事等无定性故。如前所说识差别相依理世俗,非真胜义,

真胜义中心言绝故。如伽他说，心意识八种，俗故相有别，真故相无别，相所相无故。”又说：“心所云，应说离心有别自性，此依世俗，若依胜义心所与心非离非即，诸识相望应知亦然，是谓大乘真俗妙理。又第二心心所各有三分引《集量论》伽他中说，似境相所量，能取相自证，即能量及果，此三体无别。引契经伽他中说，众生心二性，内外一切分，所取能取缠，见种种差别。”又云：“或摄为一，体无别故。如入楞伽伽他中说，由自心执著，心似外境转，彼所见非有，是故说唯心。此一心言亦摄心所。”详此所引诸说，则妄诃护法惟恃分析法创设心心所异及三分异者，直是黑胆包天、昏眼迷地矣。

且夫分析之为用大矣哉！世尊一代设教，破外为多，破外之具首凭分析。是善巧方便之极，所谓方便为究竟是也。经言种种名相惟佛为能建立是也。而熊君乃云“分析之能事，虽或有见于散殊，然致曲之过，其弊为计”。又佛世尊为入我空析六二法。为执粗色有实体者，说极微令其除析。而熊君乃云：“析心至种，如析色至微，是谓戏论。”怪哉怪哉！

夫我法二执，率由计常、计一之见而起。我佛世尊析色至极微以破一，析时至刹那以破常。非色真有极微也，方便也。非时真有刹那也，方便也。今熊君必以方便为非究竟，而求其所谓真实为究竟者，视分析法为病而不用，用其所谓会归有极之玄学方法以为求，遂尔立有主宰之自我。熊君之言曰：“夫心即性也，以其为吾一身之主宰，则对身而名心焉。然心体万物而无不在，本不限于一身也。不限于一身者，谓在我者亦在天地万物也。今反求其在我者，乃渊然恒有定向，于此言之则谓之意矣。定向云何？谓恒顺其生生不息之本性以发展，而不肯物化者是也。故此有定向者，即生命也，即独体也，依此而立自我。虽万变而贞于一，有

主宰之谓也。”呜呼！熊君名称唯识学者，奈何竟立主宰之自我者乎？夫计有主宰之自我者，是我执也。计有一法为我及天地万物之所资始者，是法执也。既为二执所缚，则以世尊之方便为戏论，亦势所必至矣。

然而熊君亦曰：“如实义者心乃浑然不可分之全体，然不妨从各方面以形容之，则将随其分殊取义而名亦滋多矣。”又曰：“感识亦得分言之，而云眼识、耳识、乃至身识。”又曰：“夫习气千条万绪，储积而不散，繁赜而不乱。其现起则名之心所，其潜藏亦可谓之种子。”又曰：“原夫无量种界，势用诡异，隐现倏忽，其变多端。每一念心起，俱时必有多数之同一联系者，从潜伏中倏尔现起，而与心相应，以显发其种种势用。即依如是种种势用，析其名状，说为一一心所法。”是熊君不但自许心、心所可分为多，且谓种子亦无量矣。何以熊君又曰：“迹护法功能又名种子，析为个别，摄以赖耶。不悟种子取义既有拟物之失，又亦与极微论者隐相符顺。外道小宗计有实微，其数众多，此亦计有实种，数复无量。宇宙岂微分之合，人生讵多元之聚，故彼功能终成戏论。”不知熊君何以自解？熊君书中言有所谓“感情逻辑”者，熊君殆亦用感情逻辑者欤？

又熊君谓“意识作用不唯外缘，而亦返缘。返缘略说以二：一者于外缘时，自知知故。如方缘色，而识自知知色之知故”。熊君既许识有自知知色之知，是则色者相分，知者见分，自知者自证分也。又何以不许就此三体无别中，以理推征说有三分耶？

复次，熊君既云“聪明觉了者心也，此心乃体物而不遗”，而又云“以本体言心，简异知觉运动非即心故”。觉了之觉，知觉之觉，等一觉字，何以悬绝不同？又何以聪明觉了为心，而知觉运动为非心，殆又用所谓感情逻辑者欤？

熊君又言："种子现起而为心所之部分，与其未现起而仍潜伏为种之部分，只有隐显之殊，自无层级之隔。或计种子潜伏，宜若与彼现起为心所者，当有上下层级之分，此甚误也。无量习心行相恒自平铺，其现起之部分，则因实际生活需要，与偏于或种趋向之故，而此部分特别增盛，与识俱转。自馀部分，则沉隐而不显发"云云。案经论中未尝见有将种子现行显为上下层级之分者。然即为此分别，亦不过状其隐显之义，而非甚误也。熊君于上下之义，既斥之矣，然又何以作升沉之言？升非上，沉非下耶？止许自家说升沉，而不许人说上下，何耶？

熊君又言："世亲之析识为八聚也，若但据染位妄识假析，固亦无妨。然彼实通净位而言之矣。夫净位则本心呈露，是所谓至神而无方相者也。今亦析成断断片片，则根本不曾识得此心，过莫大于斯矣。"案净位析为四智，《佛地经》中世尊之所说也。岂佛亦根本不曾识得此心乎？自家不识佛旨，已不免堕莫大之过中矣。而又以莫大之过加诸世亲，孽上造孽，诚所不解。

熊君又言大乘之旨："赖耶深细，藏密而不显，前六则粗显极矣。疑于表里隔绝，故应建立第七末那以介于其间。《大论》五十一说，由有本识故有末那，其义可玩已。"案《大论》文，云何建立互为缘性转相？谓阿赖耶识与诸转识作二缘性，一为彼种子故，二为彼所依故。为所依者，谓由阿赖耶识执受色根，五种识身依之而转，非无执受。又由有阿赖耶识故得有末那，由此末那为依止故意识得转。譬如依止眼等五根，五识身转非无五根，意识亦尔非无意根。论之为义，是根依义。五以各自根为根依，六以七为根依，七以八为根依也。且五、六、七皆以八为根本依，又安有表里隔绝之言耶？反覆论义，是立七识无表里隔绝介于其间之邪谬，读书不清而乱说何耶？

熊君著书体例，有“承旧名而变其义”一条。其所谓变者，变他义而显自义也。若非显己而但叙他，而亦辄变改其言，是直造谣而已，是直诬谤而已。熊君又言：“大乘所立八识，约分三重，初重为六识，次重为末那识，三重为赖耶。受熏持种，动而无为。”案诸经论，赖耶有为法，绝无动而无为之理，既已无为，则无生灭，又何能动？而云动而无为，此虽略涉内典，亦皆了解斯义，不解熊君何反不知？

又熊君言：“无量种子各有恒性，各有缘用，又各以气类相从，以功用相需，而形成许多不同之联系。即此许多不同之联系，更互相依持，自不期而具有统一之形式。古大乘师所谓赖耶、末那，或即缘此假立”云云。案此以种子联系统一为七八建立之由来，诬为古大乘义，不知其据古大乘师何部论中而谈？大乘书在，未见有如是谬论也。盖以种子联系统一说赖耶，犹依稀仿佛可言也。以说末那，则相去天渊，直是乱谈。

统前所谈，熊君于唯识学几于全无所晓。而其绪言中乃曰：“此书评议旧义处，首叙彼计，必求文简而义赅。欲使读者虽未研旧学，亦得于此索其条贯，识其旨归，方了然于新义之所以立。”案所谓义赅，实不能赅，且非其义。但欺未学而阱以新，亦不读书而徒逞臆见粗辟犷野之为害也。然吾知熊君不悟也。愚意熊君诚能以十年著书之功，易为十年读书，穷研旧学，傥得索其条贯，识其旨归，方了然于新义之所以不当立。

破破新唯识论

熊十力

近由友人见示某君《破新唯识论》一册，署《内学》第六辑之一。其目曰：《征宗》、《破计》、《释难》，《破计》又分甲至辛八子目。偶为检视，觉其于吾书完全不求了解，横施斥破。病榻无聊，因取彼文，略为酬正，名曰《破破新唯识论》。仍准彼目，曰：《破征宗》、《破破计》、《破释难》。客曰：宇宙至大，狂蜂有息，微蚁有声，何况于人，焉得一一喻以吾意？余曰：子之言达已，而疑于玩世。孟氏有言："予岂好辨哉！予不得已也。"此不得已之心，是何心欤？此不得已之辨，是何辨欤？以不得已之心，行不得已之辨，不容加上一毫作意，是则吾之所以自省。虽然，不得已之心无穷也，不得已之辨则亦有时而穷。挟胜心而不反，无知而难以理喻者，又恶从辨之哉？故如来有所不记，犹言不答。尼父亦曰"吾末如何"。

破 征 宗

初阅《征宗》之目，方冀于吾立论宗旨，有所赐正。言有宗，事有君，无君不成乎事，无宗不成乎言，固也。不求其是，不体其真，入主出奴，以为宗君。如是而事，无乃偾事，如是而言，无乃妄言，吾于此凛之久矣。故破者《征宗》，果中吾失，不惮馨香，以承雅命。乃阅《破》文，竟于吾书纲领旨趣全无所触，遑论是非，而徒寻章摘句，拣取枝节，不深维义理得失，轻肆诋其，此何与于征宗事耶？审破者所陈辞义，本不须驳，然愍其迷执，仍复相酬。

一来破云："熊君自当以诸佛为宗矣。然三性之说，佛口亲宣，诸经备载，今谈三性，则存善恶而废无记，任情取舍"云云。须知：说到本性，善不可名，恶亦奚立？然本性难以善名，却无妨说之为善，经云"清净"，亦即善义。唯断断乎不可说为恶耳。此须将佛家经论，字字反之身心，辛辛苦苦做过一番工夫，方见自性清净。愿勿在名词中作活计，以自误毕生也。至佛家所云三性之"性"字，与吾上言本性之"性"字，原不同义。本性之性，即谓本体。此三性之"性"字可训为德性，乃言乎吾人习心所具之德性也。此须详玩吾书《功能明心》两章。德者得也，言此法之所以得成为此法也。如云恻隐之心，即此心以具如是善性而得成为此一念善心法；如云贪心，即此心以具如是恶性而得成为此一念染心法。凡经论言三性者，皆就习心言，无有于本性上说善恶无记之三者。如不了此义而自称佛家正统，终是谤佛，此甚可惧也。吾所异夫旧说者，唯不许有无记耳。盖非善非恶，方名无记。记者记别，于善恶两无可记别，只是非善非恶，故名"无记"。吾意此或诸

佛菩萨顺俗之谈,未为了义。须知习心动处,不善即恶,未有善恶两非之境。曾涤生言:“不为圣贤,便为禽兽。”此盖本之孟子,孟子曰:“庶民去之,君子存之。”如彼之意,庶民去此“几希”,即是禽兽,实无有介于圣贤禽兽之间者。不善即恶,势无中立,所谓“道二,仁与不仁而已”。孟子于人生参透深切,自非真志乎为己之学者,何足以语此?又吾幼读《孟子》,至“鸡鸣而起”章,尝发问曰:鸡鸣而起,不孳孳为利,亦不孳孳为善者,其得为舜之徒欤?若不许为舜之徒,而又不许为蹠之徒,则是有舜蹠中间之一流。此于世俗虽复可云,若衡诸真理,则凡不舜者,即皆蹠之徒也。特其为蹠之程度较低浅,而非与蹠为性质之异也。故夫吾人念念之间,不善即恶,未有中立之境。此理须于自身求之,宗佛与否,吾何问哉?设令诸佛现世,吾以此理求证,又安见其不蒙印可哉?

二来破云:“四智之说,佛所证得。今熊君挟私逞妄,于净位中不许有四。”吾请破者深心思维,智义云何?而可横分为四耶?大乘诸经虽言四智,读者切须荡涤胸怀,于言外会意。如彼长者,当明月夜呼诸童稚,以指指月,令共观玩。其聪慧者,不滞于指,故乃指外得月;其愚痴者,凝视指端,竟不观月。凡夫读经,执着名言,何异痴童指端困缚?须知经所言智,即汝本心,此心至明,发之于五官取境,不蒙昧、不倒妄,名“成所作智”;发之于意识思维,于一切法称实而知,如理如量,名“妙观察智”;不妄计我、我所故,名“平等性智”;远离无始戏论言说习气故,名“大圆镜智”。《大论》说赖耶,即是无始戏论言说习气。此所云“戏论”“言说”,含义甚深,别详语录。如是言四,但依义理分际差别立名,而智体实非有四。如许有四,即汝本心亦是分子集聚而成,宁非戏论?世亲护法诸师于染位中妄分八识为各各独立之体,故于净位亦析智成四。其立说系统虽复井然,而违真害理,则无可为讳。难言哉智也!须做过鞭辟近

里切己工夫，自明自了，断非守文之徒，依名辞训释可以相应。

三来破云："业报不虚，佛所建立。今谓'业力不随形尽，理亦或然'。或之云者，犹豫之词，然则熊君此语，在己实无定解。以此未能自信之说，立论诏人，宁非巨谬？"今应诘问：吾书是否专为业报立论？既全昧吾书论旨，而谓吾"以此未能自信之说，立论诏人"，是谁巨谬？夫业力不坏之义，吾固经几度疑情，然最后则自信我愿无尽，吾生无尽。但此理终存于信念上，而理论上则无法证成。以取必于人之共信，故宁或之，以冀人之自行起信而已。自问真实坦白，不作欺人之谈。今请诘难我者，反躬自诘，其果于人生曾发深省欤？其果能笃信业报欤？即其言而察其心之所存，是如何根器，不必能瞒得过明眼人也。宣圣曰："吾谁欺，欺天乎？"

四来破云："佛说积集名心，《深密经》中具有明文，而熊君任臆斥破，另加诠解。"此但当问：吾斥破为有理否？另加诠解为有理否？佛说在当年原是随机，吾侪生于佛灭后数千年，由经文而会其妙义之存可也，若必字字曲与执着，则乃前喻所谓痴童观指不观月也。

五来破云："熊君又云：'昔者印人言世界缘起，约有二说，一转变说，如数论是；二集聚说，如胜论是。学者参稽二说，而观物以会其理焉可也。'是则熊君所谓创作，不过'参稽二说'，所谓实证，无非观物会理。"破者此段文字，盖深可悼惜，而不足怪责也。破者此处所引，是吾书《成色章》文，此正说明器界。吾人于器界，如何不要观物会理？即依佛说，后得智缘诸事境，一切如量，又岂不观物会理耶？但此观物会理，在世俗亦说名"实证"。然与佛家正智缘如之实证，特名词之通用，而义解则绝不相侔。吾书中言实证者，绝不曾有丝毫朦混，姑就《明宗章》引一段为证。《明宗

章》曰:"今造此论,为欲悟诸究玄学者,令知实体非是离自心外在境界,及非知识所行境界,唯是反求实证相应故。"此下文繁,不具引。《明宗章》字字有来历,含蓄深广,破者掉以轻心,却是自绝于真理之门。凡吾书言实证处,破者须虚怀玩索,不必妄发议论。至若截取一节文字中"参稽二说"之语,以诋全书,尤属无谓。稍读书知学问者,何至作是语?且《成色章》动点之说,甚有理据,愿破者勿随便置之。

六来破云"熊君书中杂引《易》、《老》、《庄》、宋明诸儒之语,虽未显标为宗,迹其义趣,于彼尤近。盖杂取中土儒道两家之义,又旁采印度外道之谈,悬揣佛法,臆当亦尔。遂摭拾唯识师义,用庄严其说,自如凿枘之相入"云云。夫取精用弘,学问斯贵,博览遍观,唯虞孤陋。吾友马湛翁与人书曰:"耻为一往之谈,贵通天下之志。"此言若近,而有远旨。融摄诸家,讵为吾病?前过汉上,曾遇人言:"佛家与此土诸宗,理当辨异,毋取融通。"余曰:自昔有三教融通之谈,吾亦唾之夙矣。其所谓融通,非融通也,直拉杂耳、比附耳。习比附者,绝望于悬解;喜拉杂者,长陷于横通。今古学人,免此者寡。如斯之流,公所弗尚,吾何取焉?若乃上智旷观百家之虑,虽各有条例,各成系统,而如其分理,不齐斯齐,会其玄极,同于大通。故乃涵万象而为宰,遍征群虑,而自有宗主,否则与拉杂比附何异?鼓鸿炉而造化,所以异乎拉杂比附者,为其融会贯穿,新有所创,成为化学的变化故也。同归尽自殊涂,百虑何妨一致?斯固小知之所骇怪,一察之所不喻。宜其等华梵于天渊,比内外于矛盾。道隐小成,明穷户牖,其所患岂浅耶?昔罗什东来,睹远论而叹与经合,见肇文而欣其解符,此皆三玄之绪也,而什不以为异何哉?远公著《法性论》,什览而叹曰:"边国人未有经,便暗与理合,岂不妙哉!"肇公四论,什见之曰:"吾解不谢子,文当相揖耳。"远、肇两师之学,其根柢只是三玄,会未尝以为异也。夫学必析异以尽其偏曲,必一贯以睹其大纯,知异而不知

同，非所以为学也。吾说未竟，而彼人欣然会心，故知世无宗匠，士溺近习，脱闻胜论，忍碍通涂。往者大乘诸师，盖尝融摄外教，道益恢宏。小师龂龂，犹不承大乘经为佛说，然印以“无我”，彼亦息诤。今本论亦不违“无我”，如何臆断，罪以乖宗。至疑本论“托名唯识，假以庄严”，如斯鄙浅，不独未窥是书义蕴，适自表曝其为学无诚。且本论初稿，实宗护法，讲授北庠，闻者犹在。寻知护过，追及世亲，救彼支离，始成《新论》。义即远离唯物，旨亦上符《般若》，本论立翕辟成变之义，显无实物，无实宇宙，即是《般若》照见五蕴皆空义。援简旧师，曰“新唯识”。旧师谓世亲等。制作既有原由，锡名应从事实，“假用庄严”，复成何说？

破者所举各项，上来既一一答破。查破者首段文字，既以《征宗》为目，而佛家宗旨云何，破者竟未标明。佛家派别纷繁，要自有公同之宗旨。则其诋吾以乖宗者，为乖何如之宗？且吾书纲领旨趣如何，破者又未有见，但任意截取若干节目与古师不同者，断为乖宗。若尔，则佛家大小乘，派别纷歧，不可纪极，其互相乖违之处真不止千节万目。然则自佛灭后数千年间，大小宗派无一而不乖宗者，其将一切不许为佛家耶？

破　破　计

查《破计》中，子目有八，今约为子丑等项，以答破之。

子　项

案来破甲目曰"一元之体"，乙目曰"众生同源"，丙目曰"宇宙一体"，今并入子项而论之。核破者此中议论，竟于吾书字句不能通晓，由其全无哲学的常识，故迷谬至此。吾本不欲说此直话，但欲不说而不忍。昔读《五灯》，见宗门大德呵斥昏狂，不稍宽假；奘师拒诸道士之请译《老》注，词甚严峻，盖皆从真实心中流出。人之有失，若己有之，不忍纵容令其藏护，非欲故与人以难堪也。查来破，首引吾书《功能章》文云"熊君曰：'功能者，一切人物之统体，非各别。'又曰：'即宇宙生生不容已之大流，泊尔至虚，故能孕群有而不滞；湛然纯一，故能极万变而不测。天得之以成天，地得之以成地，人得之以成人，物得之以成物。芸芸品类，万有不齐，自光线微分野马细尘，乃至含识，壹是皆资始乎功能之一元。而成形凝命，莫不各足，莫不称事，斯亦谲怪之极哉！'"以上破者引吾文，而彼遂于次节施破云："此乃以万有为所成者，功能为能成者。能即功能之能，成即成形凝命之成，天地人物得之以成天地人物之成，今故应难曰：力按：破者于本文之前，引吾《转变章》破作者一段文，以其无关，今略未引。若有能成者，当分染净。若是其净，不可成染；若是其染，不可成净。染净不俱，云何世间有二法可说？又能成者，为常、无常。若是无常，不名成者；若是其常，常即无成"云云。此下，不具述。据此，则将吾文中"天得之以成天"等句，竟误解功能为能成，天地人物为所成，如此读书，似不曾有眼目者，宁非怪事？吾书此等文句，征之古代哲学巨典，其相类者不可胜举。如《韩非子·解老》云："天得之以高，地得之以藏，维斗得之以成其威，日月得之以恒其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，

四时得之以御其变气”云云。此类文句，自古无有妄解道为能成，天地万物为所成者。今例以破者之解，必将谓《老子》之所谓“道”者，同于宗教家所立能成天地万物之上帝，此非古今未有之奇谈耶？又如“易有太极，是生两仪”，如破者之解，亦必以太极为能生，两仪为所生，岂不冤杀《易系》作者？又如《佛地论》言：“诸经论说法身诸佛共有，遍一切法”云云。如破者解，必将以法身为所有，诸佛为能有。如兄弟多人共有田宅，而法身遂成诸佛身心以外之境界，便不得说为实体，即法身之名，亦不得立。如此岂不冤杀释尊。上来略举数例，足明吾旨，而能成所成之谬解，宜不待博喻而后释。至破者于丙目“众生同源”下，复申前项迷谬之说，略云：“今应问熊君；万物皆资始乎功能之一元，何以天得之但以成天而不成地与人物？广说乃至何以物得之但以成物而不成天地与人？”须知能成所成之邪执既舍，于此自尔无疑。物各如其所如，故说“如如”。“乾道变化，各正性命。”“乾道变化，各正性命”即物各如其所如义。此等无上甚深义趣，破者自无从了知。但来破复云：“又彼号称湛然纯一之功能，既成天矣，何以又能成地与人物？广说乃至既成物矣，何以又能成天地与人？真所谓莫名其妙者矣。”此个“莫名其妙”，汝何独难我？经不云乎：“一切法亦如也，至于弥勒亦如也。”汝试问释尊：何故一切法皆如？弥勒亦如？释尊必将大施一棒，杀汝狗命。“狗命”二字，正喻妄想，不是骂汝。须知现前如如的道理，用不着妄想推求。下文犹复有难，愈琐愈迷，毋庸逐答。

破者不晓文句，已如前说，今更言其迷于义旨者。如来破云：“首斥世之为玄学者，搆画抟量，虚妄安立，如一元、二元、多元等论，以是驰逞戏论，至于没齿而不知反。今乃谓‘万有资始乎一元’，是忽不自知早堕入一元论中而他人是哀也。”破者此等攻难，实无理之极。本书《明宗章》，首明玄学所穷究之本体，元非可

看作客观独存之境界而寻索之，道在反求实证，故不以哲学家之构画抟量虚妄安立为然。其与哲学上一元论之不同，乃根本精神互异，读者苟虚心详玩吾书全体意思，甚为彰著。至《功能章》显神用之不测，而说万有资始乎一元，此即《瑜伽》说圆成实性譬如无尽大宝藏之意。《瑜伽》卷七十四，取喻无尽宝藏者，显神用无穷。彰其无待，假说为一；有待则不足于用矣。明其体物不遗，假说为元。所谓遍为万法实体，而无有一物得遗之以成其为物者。此即方便显示总相，何至误会为与哲学上一元论同其旨趣耶？如徒截取"一元"二字而为武断，则经论处处皆明无我，而涅槃四德乃曰"当乐我净"，如破者解，此所言"我"，不亦陷于外道计我之见乎？且评议人书者，必不可不通其书之大旨。本书以方便显示本体之流行，但假有施设，而实无建立。《唯识章》末云："窃谓体不可以言说显，而又不得不以言说显。"则亦无妨于无可建立处而假有施设，即于非名言安立处而强设名言。又曰："体不可名，而假为之名以彰之。"下章"恒转""功能"诸名，所由施设，此标论趣所谓空拳诳小儿者是也。见《智度论》，本体上不容着言说，唯证相应，然为彼未证者引令自证，故假与言说，以资引诱，而言说实无可执也。如持空拳诳引小儿，小儿既被引，空拳元无物，言说则亦空拳耳。至《功能章》末云："故乃从其炽然不空，强为拟似，假诠恒转，令悟远离常断。伪说功能，亦显不属有无。"此则随说随扫，所谓不可为典要者是也。理之极至，超绝言思，强以言表，切忌执滞，故本论实未曾有所建立。而破者妄计同于中世哲学上之一元论，何其无识一至此极？

来破又云："三藏十二部经中，固未尝有以众生为同源，宇宙为一体之说。"吾不审破者此语果据何经，而敢为如此背理之言？非至无慧，亦断不猖狂至此。夫言乎习气流转，则众生咸其自己，宇宙亦由其自业发现，固也。如"君子坦荡荡，小人长戚戚"，两人底宇宙全异，由其作业异故。若论到众生本性，则同此一极如如，焉得妄为差

别?众生性体既无差别,即“心同分、法同分”义成,又安得谓宇宙本来隔截互异哉?如前所说,君子小人宇宙各异,却非其本来如此,小人本来与君子同一坦荡荡的宇宙。“心同分、法同分”,详见《大论》及《百法论》。分者类义,心相类似,曰“心同分”,否则他人有心吾不得而忖度也。法相类似,曰“法同分”,如异洲土壤同是地故,异方品物同是物故。马湛翁先生《新论序》曰:“睽而知其类,异而知其通,非天下之至精,其孰能与于此?”破者不主众生同源,经说“法身诸佛共有,遍一切法”,此作何解?又言:“云何自证法?”谓:诸佛所证,我亦同证,不增不减。唐译《楞伽》。如非众生与诸佛同体,同源即谓同体。何得成佛有同证事?破者若必以极端个人主义推之于玄学领域,而谓众生本源各别,则是本体界元属众多分子孤立。为有数量?为无数量?若言无者,犯无穷过;若言有者,既有定数,便是死局,而变化之道穷矣。此非以细人之衷测化者欤!须知人生限于形气,囿于熏习,虽若千差万别,而其恒性之大同者,终不容泯灭。佛说“真如亦名遍行”,谓无有一法而不在故。儒先说“不为尧存,不为桀亡”,亦符此旨。性者万物之一源,一切人所同具,故“不为尧存,不为桀亡”,言尧桀圣狂虽异,其性则同一。奚谓众生而不同源?斯理之昭,其可诬哉!

来破丙目“宇宙一体”下,设难虽多,而实罕有理论上之价值,纯是任臆矫乱,无足酬答。然念破者缚迷,仍为略辨。查来破云:“如熊君宇宙一体之计,推其设义,应无渐次可行大地之理,应下一足至一切处故。”此难虽本之《二十论》,然在今日,理论期于精检有据,不贵空言诡辨。纵如所云,若境界非一者,应许一微为一境,或七微所成阿耨色为一境。若尔,则下足时,即下一足便踏无量境界,云何得有渐次行大地义?是汝所陈,适足自陷。下文数番举难,过患同前,琐琐空谈,何须深辨。唯所谓“一多皆就分位施设假立”云云,此在俗谛,吾非不许。而吾所谓“宇宙一体”者,则乃融俗入真,亦得云“即俗诠真”,现前即是无差别相,

何事横生对碍。此处吃紧。此天地万物一体之说，与不坏假名而说实相之旨，实相即本体之异语。假名者，凡世语所谓天地万物，所谓宇宙，所谓现象界，皆假名也。即于现象而识得本体，所谓山河大地即是清净本然，元非离现象而别求本体，故云不坏假名，而说实相。并是称理极谈，不必妄分同异于其间也。然破者又否认绝对之“一”，有“既言绝对，即不可谓之为一”之语，此病乃极不细。所谓一真法界之“一”，破者将作何解耶？智虑短浅，而敢于轻议，窃为破者惜之。又查来破，复依吾书检举七义以相难。一难交遍义为一体，据《转变章》注文，而难破云“观此‘人人各一北京’之言，明明说非一体，而又谓宇宙真为一体者何耶？”不知《功能章》据胜义，真谛理故，亦名胜义。《成色章》即俗诠真，故皆言一体。至若《转变章》谈活义处，则于一理齐平之中而极尽分殊之妙，一理齐平者，理之极至，无上无容，言诠尽废，故云尔。证真而不违俗，所以成其活义。破者暗于会通，故乃妄兴攻诘。二难圆满义为一体，据《转变章》注，引王船山“大化周流，如药丸然，味味具足”等语，而难破云：“夫药丸之味味具足，由先混合而后成，岂大化亦先混合万有而成者欤？又医病制丸，非止制一，丸中纵具众味，而此丸犹异彼丸也。故此所云，非真一体。”破者此等攻难，乃绝无价值。喻取少分，凡取喻，不能求其与所喻本义完全相合。诸论诸疏，皆有明文，善因明者，无不知此。今乃单就喻中翻驳，何其不守论轨至此极耶？三难全分义为一体，据《成色章》“分即全之分，全即分之全”等语，而难破云：“全即一体之异名，一体既待成立，则全亦非极成。全不成故，分亦不成”。如破者此说，全分俱不成，则为绝待之一矣。是既证成我义，何故下文又否认一体耶？若以万物有逆异相攻便不得为一体者，当汝左手张弓而右手拒之之时，汝将谓两手非汝一体耶？四难中心义为一体，据《成色章》万方与中枢喻，而难破云：“案彼万方中枢之言，明明非一，

而谓一体，不解何谓？”破者试思汝神经中枢与汝四肢百骸亦是一体否？下文所难，陋劣更甚。所谓一体，元非一合相，见《金刚经》。一体之中有分化，分化而成其一体。神变无方，焉可思议？五难增上义为一体，据《成色章》“互相系属，互相通贯”等语，而难破云：“案彼所计，以理诠释，皆彼此增上义，非彼此一体义也。”破者此难，尤无意义。如非一体，便互相隔绝，何得增上？汝目视手持足行，都是增上缘用，将谓汝目与手足既互相增上便不得为一体耶？六难仁爱义为一体，据《明心章》引罗念庵说，及《明宗章》注“一人向隅，满座为之不乐”等语，而难破云：“案彼所计，但说疾痛相连，不说肥瘠无关。数视侄疾，返辄安眠，虽贤者不免。世间幸灾乐祸，投进下石者，又比比皆是也。乌足以证成众人之心即一人之心乎？”破者此段说话真无忌惮矣。须知汝所云“肥瘠无关”及“投井下石”之心，此乃因拘执形躯而起之染污习气发现。《明心章》下所列诸染心所法，汝所云“心”者属之，此心乃是后起，非本心也。本心廓然大公，便不随顺躯壳起念，即无间我汝，焉有“肥瘠无关”及“投井下石”之事？本心真诚恻怛，无有作伪，焉有“数视侄疾，返辄安眠”之事？若其“数视侄疾，返辄安眠”与“肥瘠无关”“投井下石”者，皆染污习心用事而障其本心者也。此处吃紧。此等处，须是真真切切做过反躬察识工夫，便自见得。记曰：“不能反躬，天理灭矣。”此语真是“一掴一掌血”，与佛家“观照”义旨同符，今人绝不自反，放失本心，而遂以后起染污习气为心。世尊哀愍众生颠倒，如处长夜，此真莫可如何也。来破又云“若须作宇宙一体观，方能大悲，大悲无缘，作观须缘，云何而能相应？”此种设难，毫无道理。正以悲不待缘，验知一体自尔。众生苦，众生不净，即是佛自心中创痛，以众生与佛本一体故。如吾手足疮痕，便自痛楚，设有问故，答者必曰：手足其一体也，而能

已于痛楚乎？断无有妄人狂言曰：彼观手足一体然后痛楚也。佛法至真至实处，即在示人以反求本心。此义宏深，不是心理学所谓内省法。如其舍此，而多闻名相，固前人所讥为入海数沙。即谈空说有，矜玄炫妙，毕竟笼统无据。王船山所谓"如鸟画虚空，漫尔矜文章"者是也。迩来国人言学，群趋考据，则以外人有考古学而相率乐为之。考据固学问之一涂，吾亦何可反对？然为考据之业者，必非视言义理者，亦可顺俗而曰言思想者。以为不根之谈，此则未免太蔽。破者自负读过佛书，而犹不识得一"心"字，其忍不自反欤？七难唯识义为一体，以谓"唯识非唯一识"，此固据旧师义以相难。不知他心既是自心所行境，即他心与自心的是一体通贯。如齐王不忍牛之觳觫，谁能隔绝之乎？至作业受果等等不同，则乃习气乘权，是后起事，而非其本来如此也。来破又谓吾"于心之上，更增益一宇宙生生不容已之大流"，并据《明宗章》注"此中直指心为体，却是权说"与《明心章》上"心非即本体也"等语，而谓吾于心之上增益一本体。不知吾所谓"宇宙生生不容已之大流"，即是恒转异名，实将本心推出去说，却非于心上增益一物。此义在吾《明心章》上，不妨细玩。然又言"心非即本体"者，盖一言乎心，便与物对。虽云本心之"心"，其义不与物对，然恐人执着名字，将纯在动端上认体，而不知在动而无动处识体，故言"心非即本体"。欲明感物而动之心非即本体，实非于心之上增益一本体。马祖即说"即心即佛"，而又说"非心非佛"，此是何义？仁者切须用过实功，勿遽寻思戏论。

丑　项

来破丁目"反求实证"，此段言说，全无聊赖，如云："熊君有

言'十年来患脑病,胃坠,常漏髓,背脊苦虚',是则熊君是否已止观双运,实证本体者,岂非尚未能有以见信于世欤?"此等戏谑,是否足言讨论学术耶?且佛亦患背痛,见《杂阿含经》。人生不得无病,此何可怪?

来破又摘《明宗章》注"一人向隅,满座为之不乐"等语,而难破云:"依据圣言,终不能亲缘他心。"不知亲缘与否?在对境之识上说,犹足研计。当别为文论之。若说到本心,此即自性流行,元无自他间隔,所谓"心、佛、众生,三无差别"是也。亲缘与否?非此所论,诚知此义终非破者可喻,然世不乏有眼目人,故略及之。

又复当知:《明宗章》谈本心,即显体上无差别。本心谓体。故就本体流行处,如所谓"一人向隅,满座不乐"者,征明座中众人之心即是向隅之一人之心,元来无二无别。此是方便显体,而破者始终不悟,乃引《解深密经》"说识所缘,唯识所现"及"无有少法能见少法"等文,以相难云:"据此圣言,凡是所缘,唯识所现,'无有少法能见少法',如何今一反求,即见众人之心即是一人之心耶?"如此设难,直令人怜其暗昧而未可如何。经言唯识道理,无实能取所取法,与此中直指本心,义理各有分际,如何可牵在一处,令相抵触?吾更问汝:经言一切有情之类,皆有佛性。汝亦将曰:"依据圣言,凡是所缘唯识所现,'无有少法能见少法',如何今者却见一切有情皆有佛性,岂不圣言自相违耶?"须知众人之心即是一人之心,无二无别,此实待反求而后见,不反求则终不得见。

寅 项

来破戊目"真如为体",其首段云:"熊君言:'真如一名,大乘

旧以为本体之形容词,而以一翕一辟变成天地人物之功能为本体,是则以一翕一辟为真如也。'试问凡读佛书者,有此种一翕一辟之真如乎?以予所据思惟如性之圣言,则所谓如性者,即如所有性。经云:'如所有性者,谓即一切染净法中所有真如,是名此中如所有性。'此复七种,一者流转真如,谓一切行无先后性。乃至七者正行真如,谓我所说诸道圣谛。而熊君一切不知何耶?"破者此中所引经文,不知破者果解得否?七真如名义,见《深密》等经。余处尚说有十真如及六种无为等。无为亦真如之代语。破者仅知此七,而乃谓我"一切不知",岂不怪哉!吾不欲闲谈名相,今诘破者:汝引经言"如所有性"云云,释真如义。"如所有性"究作何解?汝且平情静气,深心思惟,何谓"如所有性"?莫漫诵说成语,以不解为解,自欺欺人也。须如"如"谓如常,表无变易,护法所释,犹承经旨,护法只是在用上建立,所以差毫厘而卒至谬千里。若其训释真如一词,则犹本经义,但亦止训释不差而已。若谓实见此理,则由其学说之系统以求之,吾不敢许也。既了如义,即无变易义,或省言不变亦即易之不易义。则"如所有性"之旨易明。经言"如所有性"者,谓即一切染净法中所有真如,是名此中如所有性。此言真如遍为万法实体,实体即无为变易,在净法中常如其性,在染法中亦常如其性,荀子"不为尧存,不为桀亡"之说,亦符此旨。不增不减。易言之,即一切染净法所本具实性,恒如常故,故说"如所有性"云云。然复当知,如上所说,亦只于变易法中见不变易,一切染净法皆属变易法,曰一切染净法中所有真如,即是于变易法中见不变易。即说不变易名"如",即谓实体。昔者远公著《法性论》曰:"至极以不变为宗,得性以体极为则。"得性犹云尽性,体极者,体乎不变之极方是尽性。设问:何谓不变?曰:以化言之,万变之繁,万象之纷,皆有则而不可乱,此有则而不可乱者,《易》所谓"至动而贞夫一"也,即此见不变也。以吾人生活言之,视听万变者也,而视恒明,听恒聪,聪明者,天则也,亦"至动而贞夫一"之谓也,亦即此而见夫不变也。若乃目盲于五色而失其明,耳聋于五声而失其聪,是谓"物

化”,则失其不变之极,即失其性也。罗什三藏见之,叹曰:“边国人未有经,便暗与理合,岂不妙哉!”故知此理非由外铄,人人反求便自证知,实无奇特。至如七真如十真如等等,只是随义立名,非谓真如果有多种。恐厌繁文,此姑不述。

上来所说,于变易法中见不变易,即说不变易名“如”,元不曾悬空去想一个不变易法,以为根底,来说明变易,此其所以无妄。此处吃紧。犹复当知,实体是怎样的一个物事。此不应设想,若作是想,便是妄想,便当受棒。故三藏十二部经中,从来没有道得实体是怎样的一个物事,只在变易法中见不变易,即说不变易名“如”,亦即名体而已。《大易》变易不易二义,亦是此旨。故“如”谓如常,本形容词,而亦即以为名词。即以名本体故。此义甚难知,愿破者勿以轻心掉过。

前来已释经旨,今当解说吾书。查来破谓吾“以一翕一辟变成天地人物之功能为本体”。破者须细玩《唯识章》末,斥责护法等于用上建立一段文字。盖用上建立,便将体用截作两片,所谓真俗条然,深乖理极。条然者,各别义。吾书则就本体之流行处立言,体不可直揭,而从其流行强为拟似。拟似犹言形容。顽空不可谓体,故必有用,假说流行,流行即是用之代语。流行即体,元非异体有别实物。流行者即是本体之流行,故不可说其异于体而别有实物,若认流行为有实物者,便与体对待而成二片矣,此不应理。流者不流之流,万有波腾而常寂;行者不行之行,众象森罗而皆空。故乃即用即体,即转变即不变,以此假说功能为本体。立义似创,而旨不违经。来破又谓吾“以一翕一辟为真如”,此则不了我义。一翕一辟所以成变,此即流行之妙也,即神用之不测也。然但曰一翕一辟,则未可名“如”。真如亦省称如。唯夫恒转之一翕一辟,而翕若故反,故与辟反。以成乎物。疑于恒转不守自性,恒转即是功能异名。然同时则有辟之力,以战翕而

胜之。即辟以其至健,运乎翕而使之随转,翕随辟转。是则翕非果与辟反,而适以成其辟,于此可见,辟者为恒转自性力之显发,而终不物化以失其自性。此足征恒转之常如其性,亦即于变易中见不变易。故吾书实未尝即以一翕一辟名"如",唯于一翕一辟之中,辟恒运翕,"恒"字吃紧。而常不失其恒转之自性。"常"字吃紧。即流行即主宰,是乃所谓"如"也。此理非由外铄,直须反诸本心,自明自了,向外求解,终不相应。佛家破主宰,破执有梵天、神我等主宰耳。此等主宰意义是拟人的,故成邪妄,必须破斥。然亦仅可破拟人的主宰,若必谓一切无主宰,则吾心何以应万感而恒寂然不昧?万变万象何以至赜而不乱?故主宰者,即于变易法中而见不变易,是名主宰,亦谓之如,亦即谓本体。故主宰义即是体义,乃佛家秘意,若不明乎此,将谓佛家一往遮拨主宰,岂其然乎?总之,吾以翕辟说明变易,而即于变易中见不变易。名为谈变易,实则变易即是不变易。至破者所引经文,本不涉及何谓变易,即不能据此一段经文,以难吾之翕辟成变义。破者须将此段经文,如其本义而求解,于吾书亦依吾说之系统以理会之,但有其融通之义可言者。经云"染净法"者,即谓色心诸行,此亦即是变易法。而经言"染净法中所有真如"云云,便是于变易法中见不变易,此即吾与经旨相通处也。或复难曰:"诚如公言'辟恒运翕'云云者,则不应有染法。"曰:辟恒运翕者,言乎本体之流行也。染法者习气,此与形俱始,乃属后起。染法乘权时,其本体未尝不在,特障而不显耳。不然,胡谓染法中亦有真如耶?

来破又云:"熊君以因缘说真如缘起,亦显背圣言。圣说真如缘起者,但有所缘缘缘起之义。盖当正智以真如为所缘缘而生起时,能引自无漏种为因,亲生一切无漏诸法,非谓以真如为因缘能亲生一切染净诸法也。"破者此段话,既不解我义,又不了经旨。吾书中何尝"以因缘说真如缘起"耶?吾假施设功能,以显本体之流行,其义屡见前文。细按《新论》,《新唯识论》省称。有以真如

为因缘义否?《功能章》明明曰:"功能者,即实性,非因缘。"又曰:"一切人物之统体,非各别。"旧立赖耶含藏种子,便是各别为因缘,今此功能则不尔。大义炳然,何堪诬乱!破者误会一翕一辟为真如,故作是计耳。至"真如于正智为所缘缘"之说,此虽大乘诸师所言,释尊初无此说,可考《阿含》。然善解亦自无病,若不善解,便是谤佛。汝以正智为能缘,真如为所缘,是真如成为能缘心外之境,此非戏论而何?须知正智缘如之说,假名智为能缘,即此能缘,恒自明自识故,假说缘如。即义说如为所缘,而实无有能所可分,智即是如,非谓异于正智而别有如体为智所缘缘也。本书《明宗章》所谓"自己认识自己",义本宗门,此即正智缘如之的解。谓之自明自识自证均可。《明心章》上有一段谈返缘义,亦可参会。须是本心呈露,方说此事,若纯任习心作主,则本心障而不显,凭何说自明自证事耶?学者不反求诸本心,但分析名相是务,乃言正智缘如亦有四分,四分义,详《成唯识论述记》。则真如遂成为所缘境相,等诸演若迷头,实堪哀愍。至来破所谓"当正智以真如为所缘缘而生起时,能引自无漏种为因,亲生一切无漏诸法",护法诸师有知,亦当呵斥。据护法义,正智缘如时,只是正智挟缘真如体相。挟者逼附,挟缘即是能缘入所缘,冥合若一。然虽云挟缘,毕竟说真如体相作相分,说正智为能缘见分,实已分别能所。此时冥证如故,离诸法相,何所谓无漏种亲生无漏诸法耶?岂以真如为无漏种新生之法乎?护法亦无此邪计。护法所误者,在以如为相分耳。

卯 项

来破已目"种子为体",其首段文云"当知经论建立种子,有其因缘。世间外道,或执无因,或执不平等因,谓诸法皆共一因,而此一因不待余因。如有执一大自在天大梵时,方本际自然虚

空，我等体实遍常能生诸法，是故世尊出现于世，宣说缘起正理，显示诸法空相。谓一切法依他众缘而得生起，因果平等，都无自性。是故不说一法为诸法本，能生能成一切诸法，三乘圣教，《中观》、《瑜伽》，莫不如是。说唯识者，亦以方便显示缘起，表无我性，世亲护法亦如是"云云。破者此中过失极大，一不了缘起说之变迁故，二不了种子义之变迁故。云何不了缘起说变迁耶？世尊为愍众生迷执无因外因种种邪见，难入正法故，无因者，谓计执万物无因而生。外因者，如计执从大自在天或大梵等等而生者，是谓外界有独存之实法，而为吾生之所自，故云外因。先于声闻法中说十二缘生，令自观生，非无因，亦非外因故。缘生亦名缘起，缘者由义，由此有故彼有，此生故彼生，说名缘生。十二缘生，见《缘起经》等。今说缘生故，非无因，然此缘生，即显吾人生活内容唯是种种作用相依有故，却无待于外故，故非外因。十二缘生者，所谓无明缘行，无明者，黑暗义、惑义。行者，造作义，自意中审虑至发为身业语业，通名"造作"。有无明故，行乃得生，故说无明为行之缘。众生所有造作，皆依惑故有，伏曼容所谓"万事起于惑"，亦此旨也。行缘识，识者分别，由惑而有造作，同时亦依造作而有虚妄分别。凡人于造作时，必有解释与俱，然其解释即是虚妄分别，无正解也。识缘名色，有虚妄分别故，名色即俱有。"名色"一词，今不及释，旧说即谓"五蕴"。案五蕴者，即赅吾人心身与世界而通名之耳，识亦在五蕴中，而别出言之，以分别力殊胜故。说识于名色为缘，即别法望总法为缘。名色缘六入，有名色故，六入即俱有。六入者谓"六根"，取境力胜故，故特举之。案"六入即是向外追取的六种工具"。六入缘触，有六入故，触亦俱有。识依根取境时，领似其境而起变异，此名为触。触缘受，受者领纳于境，而有情味，由有触故。即有受生，故说触于受为缘耳。受缘爱，由有受故，爱亦俱生，爱力滋润生故。爱缘取，由有爱故，取即俱生，取者追求义，种种追求故。取缘有，即前行乃至受，为爱与取所滋润故，转名为有。有缘生，由有故，说有生。生缘老死。由有生故，便有老死。此十二缘生，亦名"十二支"，谓无明为一支，行为一支，乃至生为一支，老死为一支。又名"十二因缘"，即此十二支，以此有故彼有，此生故彼生，名因缘故。今此中略释十二支名义，据《缘起经》等，与基师《唯识述记》四十七所说有异。基师据护法种子义及第八识而为诠释，此非

元初本义,故不尽依之。明众生如是结生相续,谓无明与行,乃至老死,此十二支、相缘而有,所谓众生生命,即此诸缘幻结而不散失,故相续不绝。乃纯就人生论上立言,是为缘起说最初本义。十二缘生说,大端极精切,学者须实体之身心之间。自后大乘诸师谈缘起者,虽复不废十二缘生,然实别有阐明。大抵进于宇宙论上之观察,而依据阿毗昙人"诸法从四缘生"之说,明一切法缘起无自性,即众缘都空。以此方便显无实宇宙。《中论观因缘品》偈曰:"因缘,次第缘,缘缘,增上缘,四缘生诸法,更无第五缘。"青目释曰:"一切所有缘,皆摄在四缘,以是四缘,万物得生"云云。此中所谓因缘,通色法心法皆有。所谓次第缘,缘缘,唯心有法。次第缘者,谓前念心为缘而能引生后念心故。缘缘者,谓能缘心以境界为所缘缘而得生故。青目释缘缘通一切法,非正义。所谓增上缘,亦通色法心法皆有。案《观因缘品》先叙述四缘,而后乃一一遮拨,文繁不及引。原夫四缘之指,已明一切法依众缘生故,都无自性,即由一切法无自性故,而众缘亦都无自性。以众缘唯是依一切法假施设故,众缘空故,一切法空。一切法空故,众缘空。是则阿毗昙人所施设者,大乘犹从而遮拨。不施设四缘,无以成缘起义;不遮拨四缘,更无以明缘起胜义。方设即已含遮,虽遮亦何妨于设。大乘依彼施设故遮,依阿毗昙人所设而故为遮之。方显缘起正理,若有设无遮,即有实众缘和合而生诸法,是则成为搆造论,而深乖缘起正理。令入法空,证知实相,实相即实体之异语。此为大乘缘起说。校以《缘起经》所谈,不得不谓为一大变迁。《缘起经》止谈十二缘生故。然大乘学至无著、世亲兴,始唱有论,而多与龙树、提婆立异,故其谈缘起亦显背《中观》之旨。无著作《摄论》授世亲,始建立实种子,彼之种子是实有的,故说为实种子。而别立赖耶识以含藏种子。遂说赖耶中种与诸法互为因缘,诸法谓前七现行识,赖耶中种子与前七现行识作因缘,而生起前七现行识为果。然前七现行识熏发习气,亦潜入赖耶而成为新熏种子,是前七现行识又与赖耶中种子作因缘,而新熏种子乃为其果云。自无著至于护法,其言因缘,

与以前说因缘者异指，当别为文详之。又说八现行识有增上等缘。现行者，现前显现义，即识之异名，今联识作复词用。彼立八识，故云八现行识，现行识相望，互为增上缘，复言等者，等取所缘无间二缘。自其立种现互为缘生，而种子如众粒集聚，现行诸法亦如多数分子集聚，如是而谈缘起，有立无遮，明明成集聚论。比元始阿毗昙人所言，更为死煞，此义当别论之。若与《中观》相较，则此真为戏论矣。案验之无著、世亲立说系统，事实如此，其可视为与已前大乘《中观》说法为同趣耶？自非入主出奴，何至有此见地？故缘起说在大乘师自无著、世亲以后，乃不善变而失妙义。昔尝与友人言，自无著迄于护法之种现缘起说，却亏他构造一个宇宙。而破者乃一切不曾留心考索，所谓不了缘起说变迁者此也。云何不了种子义变迁耶？无著以前诸大乘师，未说种子有实自体。有实自体者，犹言个别的实物。如敦煌出《大乘稻芊经》本谈十二因缘有云："识者以种子性为因，业者以田性为因。"东晋译本略同。此解释行缘识义，行者业之异名，参看前十二缘生中。几乎以种子为识之况喻词，非谓别有能生识之实法可名为种也。自无著《摄论》盛彰种子六义，其一曰"刹那灭"，谓此种子前灭后生，非是恒常之体故。其三曰"恒随转"，谓此种子自类相续故。每一种子，皆是前灭后生，而不断绝，如吾昨日之我与今日之我，只是前灭后生，自类相续故，非是昨我不灭恒住至今。又彼计不断者，以不遇对治故。此条颂文在第三，想因文便，今以与第一义次比，故先第三义叙之。其二曰"俱有"，谓与所生果法俱时而有故。彼计种为能生因，现行识是所生果，俱时犹言同时，因果二法同时有故。其四曰"决定"，谓此种子各别决定，不从一切一切得生，种子是个别的，故各别生果，决定不相杂乱，非谓一切种各各能遍生一切法。从此物种还生此物。此物种子，还生此物，而不生彼物，所以为各别决定。其五曰"待众缘"，谓此种子待自众缘，方能生果，非一切时能生一切，若于是处是时遇自众缘，即于此处此时自果得生。如眼识种子，必待空缘明缘及根依等，众缘遇合，而眼识种子方得生自家眼识果。其六曰"引自果"，谓此种子但引自果，如阿赖耶识种子，唯能引生阿赖耶识，如稻谷等，唯能

引生稻谷等果。以上据世亲释。详此六义，明明谓种子为个别的实法，而与现行界作能生因，依彼所计，一人底全宇宙、即是八现行识聚，即此八现行识聚，得说为现行界。能所条然，种子是能生，现行是所生。因果条然，种子是因法，现行是果法。不容淆乱。种子界与现行界，不可淆乱而并为一谈。种子个别，各生自果，都不容淆乱。上来所说，种子如众粒集聚，现行诸法亦如多数分子集聚，义实如是，岂可矫诬？‘《瑜伽》第五，说有七种子，今此乃举《摄论》者，《瑜伽》网罗宏富，种子义但是泛说及之。《摄论》首成立唯识，其谈种子始成有系统之学说，故此归本《摄论》。逮至护法，并建本有新熏两类种子，彼计一切种子底来源，有是法尔本有的，有是从现行识熏发而新生的，故为两类。其过尤重，俟后略谈。故种子义，自无著以下，始建立为实法，而穿凿不嫌太过，前此大乘诸师盖未有如是说者。而破者绝不究其变迁之概，乃以无著派下之种现缘起说，谓与《中观》同趣，曾不悟其以集聚之谬论坏缘起之胜义，可毋辨哉！可毋辨哉！集聚论者不独昧于观变，乃其无以入法空而证实相，则尤为过之大者。

来破又云：“熊君计有恒转实体，不从因生，能生万有，违佛缘起性空之理，已同外道胜性邪说矣。”此则完全不了我义。吾假说恒转，以方便显示本体之流行，此与数论胜性有何相似？彼实有所建立，此则但是假说。参看子项中“破能成所成”一段文，及“破拟一元论”一段文。彼立胜性，是妄构一恒常法为根柢，以说明变化，此则于流行识体，此语吃紧。绝非悬空妄构。参看寅项谈真如文。两义判别，奚啻天壤，而破者乃一例诋为邪说，恶乎可哉？至云“违佛缘起性空之理”，尤所未喻。诸佛菩萨说缘起者，在当时元是应机说法，若其真实义趣，只欲明诸行性空，令证实相而已。诸行者，色心诸法之都称。诸行无自性故，即是性空。识得此意，即不沿用缘起说，而但无背于诸行性空之理，则不得谓之违佛非法，况缘起说之内容在大小乘已屡变，如前所述者耶？须知本书所说一翕一辟、刹那顿变义，翕辟即是变，此变顿起即灭，故是顿变，非渐变。刹那刹那，都是如此。自一方面

言之，刹那翕辟，顿起顿灭，无实色法，无实心法，无实宇宙，即是诸行性空之理，何背《中观》？又自一方面言之，刹那翕辟，顿起顿灭，即是不起不灭。顿起而即顿灭，不曾暂住，则未尝起个甚么物事，故是不起。既不起矣，则何所灭耶？故云不灭。理实翕辟皆幻，元无起灭。参详吾书《转变章》及《功能章》末。故乃变而不变，行相空故，实相湛然。诸行之相既空，当下即证实相湛然不虚妄义。此实上符《中观》了义，孰是有智，而忍诋以邪说哉？

来破谓余"不了立种深意，遂生三误：一误现界以种子为体，二误现界以真如为体，三误两体对待有若何关系。三误蔽于中，妄言发于外，谓'自护法说来，真如遂成戏论也'"云云。破者遂乃分三端以破我，今亦准彼三端而符答破之。

来破一曰："其误现界以种子为体者，彼以'护法计有现行界，因更计有功能，沉隐而为现界本根，字曰因缘。功能为现界之因，隐而未显；现界是功能之果，显而非隐。两相对待，判以二重，功能为能生，其体实有；现界为所生，其相显著。截成两片，故非一物。显而著相者，其犹器乎？隐而有体者，其犹成器之工宰乎？'案熊君所陈护法大概，并非护法之旨。护法说现行生种，种起现行，种子前后自类相生，皆是因缘。功能现行互为因果，互为能生，互为所生，皆待缘生，而岂但以功能为现界本根，字曰因缘耶？而岂但以功能为能生因，现界为所生果耶"云云。破者此番辨难，于各个问题全不分别，可谓笼统已极。须知现行生种，种起现行，种子前后自类相生，此是三个问题，不容淆乱。今分别言之：云何"种子前后自类相生"？据护法等义，既已建立种子为现界本因，然则此种子为如何之体？是恒常法欤？抑为生灭法欤？解答此一问题，则说种子是生灭法，而非恒常法。每一颗种子，皆是前后自类相生，故说前念种与后念种作因缘。如吾昨我方灭，今我

方生，即是昨我与今我作因缘。云何“种起现行”？彼所为建立种子者，本以说明现界。彼计现界，必有实法作根柢，为其所从生故。若不尔者，现界即无因而生，不应理故。为解决此一问题，故说种子能生起现行，故是种界与现界作因缘。云何“现行生种”？彼既立种，复计种子当有来源，故说种有本有始起。护法立此两类。然本有者，法尔而有，此不容问。法尔犹言自然。其始起者，于何而起？为解答此一问题，故说“现行生种”。谓前七现行识所熏习气，潜入本识而成新种故，眼等识乃至第七识，对第八识而名前七。本识者，赖耶之异名，故云现行与始起种子作因缘。如上三个问题分析明白，则吾于其间任取一问题而加以评判时，脱有难者，自应就该问题范围以内讨论，而不当牵入他问题，以致淆杂难理。吾书就护法“种起现行”之一问题中而判决之。彼于此，的是以功能为现界本根，字曰“因缘”。彼之功能，即其种子异名。的是以功能为能生之因，现界为所生之果，故如彼计，即现界以种子为体，是义决定。破者援引彼义，明明曰“种起现行”，试问现行既因种起，则种子非现行界之本体而何？此其义实如是，焉可故意矫乱耶？《三十论》具在，一切足征，吾无误解，破者自误耳。至汝所谓“功能现行互为因果，互为能所，不外欲成其种现互为缘起”之说，然案彼立义，既将种界现界划分为二。即前述种子六义已可见，《三十论》卷二，说因果两种能变，显然两重世界。种界又是众粒集聚，现界又是分子集聚，其碎杂游离如此。今即说互为能所因果，以穿纽于其间，亦只成就机械论，而何当于缘起正理耶？《中观》谈缘起性空，果如是耶？

破者又言：“护法种现互生之义，见《成唯识论》第七‘有为法亲办自果之因缘，其体有二：一种子，二现行’之言是也。辨论至此，有一要义须先陈述，方可著说。所言要义者，何也？盖以体用之名所诠之义，印度与中国截然不同故也。中国体用之说固定，

印度则不固定。有以种现皆称体者,《识论》第七'因缘之体有二:一种子,二现行,种子现行统谓之体'是也。是则所谓体者,泛指法体而言,而岂玄学中与现象相对之本体哉?有以本识为体,种子为用者,《识论》第二分别种子云'此与本识及所生果,不一不异,体用因果,理应尔故。'此中固以本识为体,种子为用,种子为因,所生为果,是也。是则种现相生,互为因果,则种与现即互为其体,而岂独种为现之体而已哉?熊君体用之旨不明,无怪第一误也"云云。破者此段话,真是谬妄不堪名状,本不须置答,且料答亦难晓破者,然又不忍不答。

破者谓"中国体用之说固定,印度则不固定",此真愚妄之谈,毫无义据。须知名必有所表,故欲辨名所诠之义者,必从其所表之物。此"物"字系虚用,有物无物,通得言物。体用之名,大概有一般通用及玄学上所用之不同。今先言玄学上所用者,玄学用为表示真实之词,真实即谓本体。则体用之名似分而实不分,不分而又无妨于分。无用不名体,无用便是顽空,即宇宙人生一切都无,如何说有实体耶?故才言及体,已是即用而言,如何可横截体用为二片以成固定之说耶?体必有用,故所谓用,即是本体流行。但不可认取流行以为体,唯于流行中识主宰,方是识体。又何可为固定之说而体用全不分耶?中国宋明诸子说体用,大抵不外此旨,而王阳明尤透澈。印度佛家,除护法等误将体用截成两片外,十二部经具在,苟会其微,则古德所谓个中若了全无事,体用何妨分不分者,说到实体,那可当作经验界的物事去推观耶。此意难索解人,何妨分不分者,即上文所说义,庶几得之。由此而言,即谓中印体用之说都不固定可也。然兹所云不固定者,盖依真实义而说名体用,则此体用之名,似分而实不分,不分而又无妨于分,故说为不固定。此与破者所谓不固定之意义,乃全不相侔,至下当知,因论生论。哲学家言有实体与现象

二名，俨然表有两重世界，足以征其妄执难除。东土哲人，只言体用，便说得灵活，便极应理。识得此意，则所谓现象界者，元依大用流行而施设如是假名。易言之，万有现象即依流行中的虚伪相貌而假名之耳，元非有如世俗所执宇宙或实物事可名为现象界。“元非”一气贯下读之。盖乃荡除一切所执，现象界即妄计所执。而观于流行，乃即用以识体，亦不于流行之外觅体，是以体用之名，分而不分，不分而分，恰善形容真实道理。而破者乃绝不见及此，是大可愍事。上来已说体用名之用于玄学上者，今次当言一般通用处。所谓一般通用者，即此体用名非依真实义立。若依真实义立者，则此体用名，乃最极普遍而无所不冒之名，所谓妙万物而为言者是也。今此一般通用者，略分甲乙两类。甲类中，即如随举一法而斥其自相，皆可名之为体，如云瓶体；随举一法而言其作用，皆可名之为用，如云瓶有盛贮用。破者曾言：“所谓体者，泛指法体而言”，即此类也。乙类中，如思想所搆种种分剂义相，亦得依其分剂义相，而设为体用之目。若《三十论》卷七说因缘义，即出示因缘体相，体相者复词，实只一“体”字。此一例也。然破者于此误解，俟下方明。至破者举《识论》卷二说“本识为体，种子为用”者，亦是论主依彼所搆此等分剂义相，而设为体用之目，以表示彼此分剂义相有相互之关系。盖种子与本识，在论主思想上说，此二名所表，各有其分剂义相，故乃各为之名。既各为之名，而一曰种子、一曰本识，以表其各种分剂义相；而又于此各种分剂义相之间，表其相互之关系。则乃以种子之名望本识之名，而更名为用；彼计种子是本识相分故。以本识之名望种子之名，而更名为体。彼计种子依止本识中，故说本识为体，即是以所依名体，谓种所依故，故于种为体。此又一例也。如上等例，不可胜举。大抵吾人思想所搆，无往不有分剂义相。即如吾方作无想时，此无之所以异于有，而同时不能以无

为有者，此即无之分剂义相。亦即此分剂义相，说为无之自体。若无而无其体者，则吾岂能作无想而不以为有耶？夫无既有其体，则亦有其用可言。盖无亦成其无之轨范，能令人于彼作无解而不误以为有者，此亦得说为无之用。夫无且有体用可言，况其他无量分剂义相乎？总之，体云用云，在一般通用之情形之下，自可随因法义而指名其为体或用，法者即前所谓“如瓶等”，义者即前云“分剂义相”。初不固定为或种法义之专称。破者所谓“印度体用之说不固定”者，其意亦如此，故与吾前所谈不固定之旨，绝不侔也。然破者之所谓不固定，在中国又何处不尔？即如吾侪中国人常语，于瓶言瓶之体，岂此“体”字遂固定为瓶之专称，不得以言人体或杯体等等耶？用亦准知，不劳烦说。唯破者此中辨体用名，仅略就一般通用言之，又毫无条贯。而于玄学上所谓体用，竟全无理会，此其失不在小，不可不自反也。且破者所举《识论》说因缘体之例，大概属寻常论理与文法范围，而犹不通，不亦异乎？

破者据《识论》第七谈因缘文，而谓“有以种现皆称体者，《识论》第七‘因缘之体有二：一种子，二现行，种子现行统谓之体’是也。”破者如此误解论文，不得无辨。佛家诸论，系统精严，每树一义，必令在其全系统中定有明晰之义界，而使人易于明了。《识论》亦循此轨，故彼论每标一义，即先出体。《论》说因缘云“谓有为法亲办自果。”言因缘者，以其能亲成办自果法故，故得名因。《述记》疏云“此即总出体讫”。《论》复继言“此体有二，一种子，二现行”。《述记》疏云”此别出体”。案出体者，具云出示体相。体相复词。彼既立因缘，则必规定因缘之义界，不然，因缘一词便模糊笼统，何以成其为因缘？亦何以令人生解？既定因缘义界，即说此义界名因缘体。故彼论说及因缘时，必先出示因缘之体。初以亲办自果，总出因缘体。次又以种子现行，别出因缘体，以种子现行皆得为因

缘故。义亦见前。据《论》言此体有二,“此”字明谓因缘。《述记》疏为“别出体”,亦甚分明。盖谓因缘之体又别为“种”、“现”二种。故此中规定种现二法为因缘之体,却非以种现皆称体。须知说“以种现皆称体”与说“规定种现二法为因缘之体”,此二词内容之分别甚大,不可混淆以失《论》旨。吾本不欲为此等处费笔墨,但以佛家论籍,致严出体,而不肯少涉含糊笼统,此其所关甚大。彼其因明、声明诸学之发达,与其哲学上理论之深宏,即于此可征,故乘便及之云耳。

破者不承认护法建立种界以为现界之本体,而不知由护法之立说以刊定之,彼实已铸成此等大错,而无可为辨。夫论定古人之学,莫要于析其条理以观其贯通,莫忌于笼统而胶执。析条理,观实通,则其有无矛盾与他种错误可立见也;笼统胶执,则无可与言是非矣。破者不肯承护法以种界为现界本体。本体亦省言体,今应诘汝:依据护法等所立八现行识聚而言,则俗所谓宇宙者,无他,实只此八现行识聚而已矣,此说汝亦首肯否?若汝于此不能有异,吾更诘汝:护法等不说种起现行耶?料汝亦曰:彼等固云种起现行,然则现界既因种界而得生起,何故不肯承种界为现界之体耶?案《识论》卷二,说能变有二种,一因能变,二果能变。其所谓“因能变”者,即谓种子是能变,由此为因而起现行,故说种名“因能变。”太贤《学记》卷二第二十四页“因变种子生现行”,此解与论文合。基师《述记》卷十二,解“因变”便支离,余昔在北京大学所撰《唯识讲义》曾辨正之,后阅《了义灯》,知当时已有辨也。所谓“果能变”者,谓现行识自体分上变现相见二分。如眼识所缘色境即是眼识相分,而了别色境者即眼识见分。此相见二分所依之体,名眼识自体分。由现行眼识自体分上变现相见二分,即是于一体之上现起二用。眼识如是,耳识乃至第八赖耶识,皆可类推。“果”之为言,即目现行识之自体分。此现行识从种生故,故望种而名果,种望现而名因,现望种而名果。现行识从种生已,而有自体,即于其自体分上变现二分,

注见上文。故说现行识自体分名“果能变”。自体分亦名自证分。据此，则护法等明明将种现划为二重世界。种为能变，而起现行，现行自体复为能变，而现相见。据种子六义中果俱有义，现从种生时，即自变相见二分，不可说因果二变有次第也。如此二重世界，分析明白。唯现因种起，毕竟种界是根柢，故说种界为现界之体，理实如是，岂堪诬乱！又复当知，护法本衍世亲之绪。世亲出入外小，晚乃向大，尝为《金七十颂》造长行，足知其影响于数论者甚深。数论立胜性以为变易之根，世亲立种为现变之因，颇与相类。但有不同者，则不以种为恒常法，而又为赖耶所摄持耳。要其大端甚似，则无可掩。至其种为个别，现亦析为复杂分子，既析八识，每一识又分心与心所，而诸心心所法，又各各析成三分乃至四分。则又与集聚论者如胜论师同其色彩。余以为世亲、护法诸师之学，大抵融冶胜、数两大学派之说为多。基师《述记》，于此二宗亦特别甄详，隐为推迹，可谓善作述者已。学者稍理世亲、护法一派之脉络，则其有立种以为现界本体之嫌，虽起彼等质之，谅亦无可自解。况护法更立“本有种”，本有种者，法尔成就，不由后起。既建此以为生起现界之因，则虽欲不说种为现之体，而亦不可得矣。吾故恒言，护法等在用上建立，实违《般若》“诸行无自性”之旨。以此征其未见真如，宁为轻薄古哲耶？彼既误立种为现之体，而又不能不说真如为体，则真如焉得不成为戏论耶？来破第二，谓余“误计现界以真如为体”，而妄断吾书“以一翕一辟为真如”，此实不解我义。既已酬正如前，兹可勿赘。但现界之实体即如，具云“真如”。此义如何可说为误，想破者实隐持种为现体之邪见耶。此处注意。来破第三，谓余“误计两体对待有若何关系”，护法明明说真如即是识之实性，凡言识者，有对所缘而言者，有综全现界而言者，此则目现界。而又立种为现之体，真俗条然，无可融释，云何不应问彼两体对待若何关系耶？或谓立种为现之体者，是俗谛义故。若入真谛，则唯说真如名体，两不相防。不知如此说法，便是真俗条

然，无可圆融，云何“应理”？须知顺俗而无所建立，故得真俗圆融。顺俗者，随顺世俗而谈诸法相，天亦名天，地亦名地，万物亦名万物是也。无所建立者，不于俗谛中建立实法，令悟天地万物无实自性，即是诸行性空，方乃融俗入真，而即俗全真矣。今护法等，于俗谛中建立种现两重世界，而又以种界为现界之根源。俗中既建立实有，更无从融俗入真，即真俗条然各别，成为两重实在。护法的是如此。破者又谓余“务以一法为先物之实体”，此则始终不了吾假说恒转之深意。吾书明明主张于流行识体，焉得有一法为先物之实体耶？破者又谓“护法动依缘起，说诸法无自性”，盖始终胶执种现互为缘生及互为其体之说。不知护法等既建立两重世界，一为众粒集聚之种界，一为复杂分子集聚之现界，而又假缘起说以自文，乃说种现互为缘生，若以此为彼两重世界之穿纽则可耳，而何当于缘起正理耶？

《新论》第六十九页注云：当反观时，便自见得有个充实而光明的体段在。破得者驳曰：“此种昭昭明明境界，正禅宗所诃之光影门头。”吾以诚言正告破者：如何是“光影门头”？须用过一番苦工再说，莫漫判决别人境界也。

辰 项

来破庚目“一翕一辟”，破者摘《明心章》上“恒转者至静而动，本未始有物也”一大段文，而横破云：“案熊君以自性为辟、为心，以显自性之资具为翕、为色，皆恒转所幻者。详其由来，与《太极图说》相似。昔人考《太极图说》，道家授受之物，与孔《易》大不相侔，而熊君袭之。其‘恒转’云云者，即‘无极而太极’句意也。其‘辟’云云者，即‘太极动而生阳’句意也。其‘翕’云云者，即‘动极而静，静而生阴’句意也。其‘翕辟’云云者，即‘一动一静，互为其根，分阴分阳’句意也。不过熊君以翕显辟，为稍异耳。又翕色辟

心之义，不外袭横渠《正蒙》之余唾。”破者此段话，不独不了我义，而实未了《太极图说》。如能了《图说》者，何至出此混乱语哉？谓《图说》出于方士传授者，此本朱子发，而于其持论，犹未加评议。独朱晦翁极力彰阐其义，视与六经同尊。朱子亦自持之有故，容别论之。陆梭山起而非之，以为此当是伪托周子；不然，或是周子少时之作，而其后盖已不道之。晦翁不然梭山，象山复是梭山而与晦翁抗辩，其所诤大抵在“无极而太极”一语。朱陆对扬，旗鼓斯烈，莫能相伏。然吾侪今日依文究义，终以梭山、象山之说为是。案《图说》与《易》悖者，不止“无极”二字，其言阴阳动静，尤为乖谬。汉儒言《易》，曰“阳动而进，阴动而退”，是阴阳皆以动言之也。征之《乾》曰“行健”，《坤》曰“行地无疆”，《程传》亦行健义。可谓深得《易》理。今《图说》曰“太极动而生阳，静而生阴”，是以动静分阴阳，明与《易》反。宋以后儒者，大抵受此说影响，皆以动言阳，以静言阴，其昧于化理亦甚矣。夫《乾》、《坤》皆言动而不及静者，非无静也，言动而静在其中也。动而贞夫一，即动而静也，故不离动而言静也。《图说》离动静而二之，乃曰：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。”详此所云“动极而静”，“静极复动”，则方动固无静，待动之极而后静；方静固无动，待静之极而后动。若尔，即当其动而生阳时，阳为孤阳；及其静而生阴时，阴又为孤阴。岂有此偏至之化理耶？且太极不可说是一物，又宁有动而不静或静而不动之时哉？周子《通书》有云：“动而无静，静而无动，物也。意谓物件是死的东西，如有使他动移，他只是动，便没静；如任他静止，他只是静，便没动。动而无动，即动即静。静而无静，即静即动。神也。”此说明明与《图说》相反，可谓深于知化，惜乎二陆当时与朱子诤，竟未及此也。吾兹不暇深详，且止斯事。破者若了《图说》，则何至妄诬吾之翕辟义与彼

有关耶？吾书《转变章》谈翕辟一段文中，有重要义，破者须明。盖首言翕辟只是动力之殊势，只是两种动势，故曰“殊势”。翕似幻成乎物，而实无物，故不能作静象观。此与《图说》言“静而生阴”者，根本异旨。阴者以言乎物也，《图说》于物作静象观，而不观动势，故言静而生阴。次则吾言翕辟两种动势，却是同时，翕辟非有次第，故假说同时，实则无所谓时间。若不同时俱有，便是孤独成变，无有此理。此与《图说》绝对无可牵附。而破者乃曰：“其‘辟’云云者，即‘太极动而生阳’句意也。其‘翕’云云者，即‘动极而静，静而生阴’句意也。其‘翕辟’云云者，即‘一动一静，互为其根，分阴分阳’句意也。”不知彼以阴阳分属动静，而吾之翕辟则皆就动言，何可拉杂而谈？彼明明曰：”动极而静，静极复动。”其动静阴阳确不同时，彼离动静而二之，故云非同时。与吾言翕辟为同时以反而相成者，义旨自绝不相侔。又彼动静异时，不独孤阴孤阳，难以语变，就令主张以前后相反而成变，而其前之孤行也，既逞极端，其后之反而孤行也，必将为其已甚。此于人事中固有之，而以此测大化之流行，则是众生颠倒见也。以颠倒见测化理，益执为固然，斯颠倒无已时也。此处吃紧。吾以翕辟同时言变，辟必备翕，若令故反，翕实顺辟，而非果反，如是成变。是于法尔道理如实观察，而后敢言。此岂可以《图说》“动极而静，静极复动，分阴分阳”者诬之耶？稍有智者，而肯如此妄语耶？破者又曰：“‘恒转’云云，即‘无极而太极’句意。”不知此句朱陆相诤，后之学者犹未有定论，破者又未自标一解。然则彼句尚无定义，凭何妄断吾言“恒转”即彼句意耶？破者于《图说》与吾书都不通晓，徒欲厚诬吾书，敢出妄语，此非学人所宜，辄为悼惜。至云“翕色辟心，袭《正蒙》余唾”，尤为狂谬。破者既未明征《正蒙》何义，横诬袭唾，此不成语。横渠精思固足多，然其虑封于有取，论堕于支离，与吾翕辟义元无合处。夫理在目前，往

往不容傥获；学期征实，每每积累有得。吾于翕辟义，固非率尔偶立，盖略言之：自吾有知，冥窥物变，荣枯生死，待而成化。虽在童年，骇然怪叹，受书已后，思唯此义，犹不舍旃。二十年前，曾有一小文记其事。洎夫稍长，始获三玄。道以反动，一二及三，老氏之绪言也。有宗兄省吾者，昔尝畅谈此义，今其墓木拱矣，思之弥痛。"日夜相代乎前，而莫知其所萌"，庄生之深于观化也。"乾坤相荡，阴疑于阳必战"，《大易》之妙于语变也。以彼玄言，验之吾所仰观俯察、近取远观之际，颇有神契。然犹藉闻熏，习闻书策而启发故。未足语于真自得也。弱冠以还，躬与改革。人事蕃变，涉履弥亲，但觉群力交推，屈申相报，众流汇激，正反迭乘。盖豁然旷观，而深有昧乎事变之奇。爰以人事，推明天化，道因反动，变不孤行。是事恒尔，决定决定。及乎年已不惑，卧疾湖山，悠悠数载。孤遁冥搜，深穷心物问题，益悟宇宙无实。心物都无实自性，即是无实宇宙故。自反而知，此心只是刹那顿现，无住而突进，强名为"辟"。无住者，刹那顿起顿灭故。突进者，前刹那方灭，后刹那即又顿起故。又进之为言，显其力用盛大开发不息故。于是谛察一切物事，都不作静物观。不作静止的物事看。审知物象，实是一种动势，幻现似物，而实无物。此幻现似物之势，即名为"翕"。如此观变，庶几儒先所谓"鸢飞鱼跃"，只是活泼泼地意思。万象繁然，求其公则，要亦唯变所适，而不可执定象以为楷准，变无不活故也。变无穷故，故幻作万象。万象互相依缘，而不凌乱，故有公则。求此公则，非可执定象以为准。所谓"定象"，本无实故，唯随变所之，幻现众象，会而有则耳。故达变者乃循物则而不泥，此意甚深，幸勿忽之。至此，已谓如实谛观，不同浮泛知见，忽尔自觉。如上所云，反观内心只是刹那顿辟，起不暂住。外督物事，唯动而翕，幻现似物，亦无物得住。虽复及此，终是内外乖分，不得融一。盖久之荡然默识，而后遣内外相，恍然吾心通万有为一体。此中"心"谓本体，非与物对之心。翕非离辟而孤现，辟乃故翕而成用。奇哉翕辟，相反相成，彻内彻外，只此翕辟之流，

而实无有内外可分。自此实悟无所谓小己，无所谓宇宙，只此翕辟之流，刹那刹那，顿起顿灭。刹那刹那，顿灭顿起，如此流行不息，犹如闪电，至活无迹，此语吃紧。然犹有见于变，无见于不变。久而益反之当躬，而得夫辟恒运翕而不肯物化者，于此见自性之恒如，参看《新论》谈翕辟处，及此篇前文谈翕辟各处。而灼然于流行中识主宰，当下承当而无疑也。以此印之《般若》、《中观》"空诸行相，而证实相"，以此印之《槃涅》"常乐我净，非无主宰"，都无不合，于是《新论》之作，乃由变化之观察而一反世亲、护法等之集聚论，此非故为立异，直自言其所可自信者而已。

来破有言："案熊君以乖本成物为翕，以如性成心为辟。心转物而不为物转，为辟之战胜于翕者。胜败之数视转与被转，更视其数之多寡。熊君以矿物、植物、动物及大多数之人类为被转，其为转者，不过人类中极少数之出类拔萃者，多寡之数判然矣。判之为战败可也，而谓战胜，谁欤？"破者此段话，混乱至极。夫所谓"心转物而不为物转，为辟之战胜于翕者"，此是何义？若会得时，三藏十二部经无非说此事而已。"战胜"之言，即形容心能转物而不为物转之意。若此义不成，又有何佛法可说耶？言理者，主其大常而已，天下岂无反常之事？若无反常事，即亦不说有真常道理也。心转物而不为物转，此是真常之理。然不能遂谓有生之类都能尔尔，若诚尔者，又何须说心转物而不为物转之理耶？无反常事，即不显真常理，愚者自不了此。破者谓余"以矿物、植物、动物及大多数之人类为被转"云云，此全违我义。徒矫乱吾书文旨，横摘字句，令成冲突，不知立言各有分际，吾书《明心章》上，第六十一页，谈生命力之显发一段文，略谓"生命力以凭物而显故，亦常沦于物质之中，胶固而不得解脱。此征之植物与动物而可见者"云云。繁不具引，并无"矿物"字。又言："虽人之中，除极少数

出类拔萃者外，自余总总沄沄，其心亦常放而易坠于物。然使勇决提撕，当下即是，《大易》所谓'不远复'也。"此段义旨，须就本段上下文而如其分际以了解之。盖此中直从生命力之显发而言，因生命力之凭物而显，遂有为物质所缠锢之惧。然而有生之类，则正以此故，而其心力乃有从物质缠锢中而得战胜之殊绩。若根本不至受物质缠锢，则又说甚心能转物而不为物转哉？此前所谓"无反常事，即不显真常道理"也。故此中从植物、动物，说到人类，征明心力逐渐开展。动物虽不远过植物，而固已云过之。参看《新论》。至人类，则心能特著，一提便醒，如何不是心转物而不为物转耶？如何不是心力终能破物质之缠锢而战胜耶？经论所谓破相缚者，亦即此义。此又何所冲突耶？且佛说众生皆有佛性，而又说众生颠倒，由破者见地言之，不亦佛语自冲突耶？破者混乱之谈满纸皆是，直是使人短趣，以此费笔语真不值得。至破者下文所举，其劣又甚。如云："熊君既主张辟以胜翕，却又教人法坤。"法坤见吾书二十七页，《转变章》附识。吾之翕义，本与《易》之坤道为近。翕之收摄凝聚，固与辟反，而有物化之嫌矣。但非有收摄凝聚，则亦何以显辟乎？坤之承乾，亦谓其收凝而有显乾之功耳。学者若一任流散，而不法坤以作收摄保聚工夫者，则本心日以放失，焉得自识真体而不物化以殆尽耶？汝读佛书，所学何事，而于此绝无知晓耶？又云："既信奉生物进化，却又教人复初。"不知生物进化到人类，其灵明乃盛启，其天性乃得显。观于植物，只有生机表现于外，几无所谓内部生活。动物似有内部生活可言，然甚暧昧。惟人则灵光独曜，迥非动植之比，是能发挥其天性固有之良者也。复初者，即谓发挥其天性固有之良耳。生品下者，其生命力受物质之缠锢，即其天性固有之良不得发展也。故复初说与进化说，无所抵触。破者又言："既说浑然一体，却又说分化以显。"查

破者于上语，注云五十八页，于下语，注云五十六页。按五十八页，系《明心章》上，此中无“浑然一体”四字。但该页中文义，则言本心周遍，无在无不在，不有彼我，不限时空而已。破者以意，撮言“浑然一体”，犹难相应。至五十六页，系《成色章》下，亦无“分化以显”四字。但文中谈及身体为器界之一部分，故说身于器为分化。查此二页文字，一谈本体，一谈色法，义理各有分际，破者乃牵在一处而发诘难，可谓奇创。若云：“身体既分化，即不应说身体与器界为一体”者，应知所谓一体，不是一合相，已说如前。见子项中。汝头不履，汝足不语，汝头足岂不于汝全体中分化耶？破者又言：“既说‘不能以求之人者概之于物’，却又说‘一人一物之心即是天地万物之心’。”查上语，见吾书五十九页，《明心章》上，下语，见同页同章小注。破者完全断字取义，不顾上下文气，如此手眼，未免太劣。注就本体言心，故说心无差别。犹云一切众生皆有佛性。至所谓不能以求之人者概之于物”者，则以人物虽同此本心，而有显发与不能显发之异；以物类尚未进化至人类，其生命力犹受物质之缠錮而不得显发。易言之，即其心力为根境所拘蔽故也。根者根身，境者境界。所谓相缚者近此。儒者亦云气拘物蔽。佛说“众生皆有佛性”，而又说“有阐提不能成佛”者，为其障重，亦含有此意也。破者读书绝不深思，此病不细。

已 项

来破辛目“能习差违”，计有七辨。其“一辨能混为习”，谓：“因明例，先须选定立敌共许之名词，以为辨论之用，不然，犯不极成过。又名词须与旨义皆极成，不能以敌之名，改用自立之义，不然，则名亦不极成。功能、习气、种子，此三名词原无差别，熊君强分习气与功能为二，是立敌所用之名词不极成，而有所云云，

过尤丛集。”破者此段话,似不曾读过佛书者,怪哉怪哉! 大乘诸经论,广破外小,有立量者,有不立量者。汝若曾读佛书,不应于此不知。若立量破,则被破者审其量有过,即出彼过。若施破方面非是立量,而被破方面岂能无端谓其有违因明法例耶? 至云“因明例,先须选 定立敌共许之名词”,破者所知止此耶,还知有“自许他不许”、“他许自不许”等等简别法例否? 因明例极精详,自破者说来,遂成含混。若尔,则可以对敌申量者几何? 又云:“名词须与旨义皆极成,不能以敌之名,改用自立之义”,此语不知何解? 如数论立我是思,此其宗中有法我,名词与旨义在数论固极成,而敌者佛家能极成否? 又如佛家对数论立量云:汝我非思,其我仍用敌名,但以汝言简耳。佛家亦许有思心所,而不许说为我。宗之后陈曰非思,则以敌之名,改用自立之义矣。若如汝说,佛家只有承认数论立我是思,而何辩论之有耶? 不知汝是否读过因明书,而妄造不通之例如此? 若乃护法功能,明明分本有与新熏两类。其新熏亦云始起,彼谓即是前七现行识熏发习气,潜入第八识而成新熏功能,其说如是。我今亦假说功能,但与彼绝不同其义旨,书中甚明。至如习气,则我亦许有。但谓习气自为习气,不宜混称功能,而解释亦因之不必尽符。书中亦说得明白,如谓“能习等名,既是旧有,不应仍彼之名而改用自义”者。吾且问汝:外道立“我”为实体,而佛家涅槃,乃亦言“我德”。涅槃亦实体之代语。特佛家所谓“我”者,与外道绝不同其义旨耳。汝能谓“我”之一名既外道所立,佛家不应仍彼名而改用自义否?又大小乘亦互相为敌也,而大则几于全仍小宗之名,改用自义,汝能以汝所谓“因明法例”者绳之否?

“二辨业为或然、又为定论”,其说曰:“熊君既言‘吾人有生已来经无量劫,业势等流。其徇形躯之私而起者,必皆有遗痕,成

有漏习。其循理而动者,必皆有遗痕,成无漏习’。是以决定说习气矣。然何以又说‘有情业力不随形尽,理亦或然’?”详《功能章》。不知吾人一切造作,造作者即业之异名。必皆有余势续流,名为习气。而幻成一团势力,乃至不随形骸同尽,此固理之所可信者。然必下断定之词以诏人,则又无可取证,何如稍存谨慎态度之为愈耶?且习气定有,吾人过去经验不亡失,又尝为习惯所限制,皆可征习气定有。就现世说,亦非不通,何所谓必然或然之违反耶?

“三辨本来面目”,其说曰:“熊君言‘成形禀气之始,忽执形气而昧其本来面目者,是之谓惑。本来面目是不落形气的,是无私的,是无所染执的。’案成形禀气之言,不过为此一期最初之时也。然熊君前云‘有生以来经无量劫’,则此所云‘本来面目’者,不仅在一期初生之时,而实在无量劫先人且未生之前。”破者此段话,直是不堪教责。查所举“经无量劫”之言,见吾书四十二页《功能章》谈习气处。谓:吾人有生以来经无量劫,一切造作皆有余势续流,名为习气。其说如是。而“本来面目”云云,见六十二页《明心章》上,正文及小注。如何在彼章断字取义,又在此章断字取义,而牵连在一处令生冲突耶?天下有如是卑劣手眼而可以难破人之书者耶?凡破人书者,自须寻着大问题,须成一派理论,而何可如是矫乱字句耶?当知“经无量劫”一言,不过形容长时之词,何曾推到“无量劫先人且未生之前”耶?又复应知:即汝当此一期现生之时,元是刹那生死,岂不经无量劫耶?汝读佛书,犹未了刹那生死义耶?“本业面目”是何等义?岂可向“无量劫先人且未生前”索耶?此岂有时间性耶?汝若当下虚心,自知己过,便是汝本来面目呈显;否则,汝本来面目剥丧尽矣。“本来面目”一词,世俗习闻,几成滥调。实则此词乃本体之代语,深广极矣。而直指人心,尤为观切有味。障重者不能自识,只好就发用处指点,若其是非之心亦泯,便是一阐提也。

"四辨混天为人"，其说曰："熊君又言'习气后起，不可混同功能。能习有天人之辨。众生储留其无始来之成能，以自造为一己之生命者，谓之为人。功能者，天事也，习气者，人能也，以人混天，则将蔽于形气而昧厥本来'。案此明明以生命力为人矣，何以又谓'斯人性具生命力，性具者，谓先天之禀'？所谓以人混天之迷谬，实在熊君。"破者此处文义，不甚分晓。勉译其意，似谓熊某既曾说"人能即是生命力"，而他处又说"生命力为先天之禀"，则是"以人混天"也。意似如此，实则破者此处葛藤与前辨"本来面目"文中，同一愚妄。查破者所举"斯人性具生命力"云云，见吾书六十一页《明心章》上，正文及小注。此所谓生命力，即功能与性之代语。此非旧师所谓功能，须参看吾书《功能章》。假诠本体之流行则曰"功能"，以其为吾人所以生之理则曰"性"。名虽不一，所目非二。应就本文，而随其上下文义，恰如其分际以了解之。至四十页，《功能章》正文及注，以人能言习气，而注中似以人能言生命。即似以习气说为生命者，何耶？须知吾人生命，本即固有功能，所谓天性是也。《明心章》上所谓"斯人性具生命力"者，即谓此也。然人既有生，则遂有自成之能。而其所成之能，点点滴滴，储留不散，乃即利用之以益扩其自造之能。实即以此为其一己之生命，所谓"习气"是也。习气本非生命，而乃说为生命者，则以其势用盛大，能于吾人本来生命，即谓"天性"。或为顺承，或为侵蚀。善习则顺乎性者也，染习则逆性，如豪奴夺主。吾人乃恒迷失其本来生命，而即以染污习气为其生命。故于此说习为生命者，习气亦省言习。正毁责之词。文旨甚明，何乃误会为以习与本来生命相混，而谓之"以人混天"耶？此理须于自家生活上切实理会，在文字上诤论无益。

"五辨习伐其性"，其说曰："熊君言'性即是凝成此气质者。但气质之凝成，变化万殊，难以齐一。且既已凝成，亦自有权能。

虽为本性表现之资具，而不能无偏，固不得悉如其性矣。'今应问彼：何以纯净无染之性，凝成气质，乃有万殊难齐、甚美不美之分？且既凝成，何以又自有权能，乃至'习伐其性'？是等论调，岂非福音之再见乎"云云。查破者所举"性即是凝成此气质者"等语，见吾书四十四页《功能章》中附识。此中因人论及儒先所谓"义理之性"与"气质之性"，而以习气为气质，余因辨习气与气质之分。进而言"气质之性"即是"义理之性"，元无二本。其文有云：气质非即性也，而气质所以凝成之理，便谓之性。自注云：此中"理"字，隐目本体。此下文繁不引。而后文乃有"性即是凝成此气质者"等语，如破者所举，前已叙讫。夫气质无自体，其体即性，故说气质所以凝成之理即谓之性。所谓形色即天性是也，此乃了义之谈。而破者竟诋为神教，何乃无知至是？"性即是凝成此气质者"一语，正显性即气质实体，非气质与性为二物。有如海沤举体即大海水，非沤与大海水可别为二。然气质既已凝成，即自有权能，固不得悉如其性，此理却须虚怀理会。无已，仍前喻显，如沤流动有为，有为者，言其有翻转等用。岂得悉如其停畜之本体耶？本体即谓大海水。沤之本体元是停畜，停畜者，止聚义，深寂义。故气质尽有变化万殊，而其本性则恒自如如。此若沤相流动万变，而其本体即大海水，恒如其性。停畜如常。理实如是，何所骇怪？破者难闻胜义，竟有"上帝造群魔"等等瞽说，不知于此有何相涉也？至破者所举"习伐其性"一语，见吾书七十七页《明心章》上。吾书明言习气与气质有分，而破者犹不能了，乃拉杂而谈，岂非怪事？

"六辨舍习之疑"，其说曰："熊君又言'习气虽属后起，而恒展转随增，力用盛大。吾人生活内容，莫非习气；吾人日常宇宙，亦莫非习气。若舍习而谈，此处有如是案乎？无如是案乎？便有许多疑问在'。案熊君既谓宇宙人生莫非习气，则又何必于习气

之外，增益其所谓功能？又谓舍习而谈，便有许多疑问，熊君既谓疑为别境心所是习气之一，既舍习矣，许多疑问又何从而有哉？”破者此段话甚可骇怪。凡录破者语，均全录。观破者“舍习”之难，似于吾书字句完全不得通晓。查四十四页《功能章》正文有云：吾人日常宇宙，亦莫非习气。自注略云：如吾人认定当前有固定之物，名以书案，即由乎习。若舍习而谈，此处有如是案乎？无如是案乎？便有许多疑问在。此注明白已极，似无难解，而破者乃难破曰："既舍习矣，许多疑问又从何而有哉？”破者果解吾注，何至有此怪难？夫注中“若舍习'云云者，明置若言，则非谓其真舍断也。而难曰“既舍习矣”云云，此何谓耶？又“若舍习”云云，明明承上文而言，即是认定当前有固定物之习。参合上下文看，词义甚明，绝无隐晦，岂舍习之言，便谓舍一切习，而将疑心所亦舍掉耶？然则经论所谓“断有漏种者，应初地即断一切，何须十地乎”？破者愚昧至此，吾虽欲答汝何故于习气外更说功能，亦既无可谈之机。吾但诘破者：玩诸经论，一方面说宇宙人生皆是虚妄，一方面又说一切真实，是否于虚妄法外，增益真实耶？此处若乱猜，罪该万死。

“七辨疑为悟几”，谓余不应“将本惑之疑，移入别境”。夫疑果可一切说为本惑乎？释尊始从外道出家，若一往信彼而自不知疑，又焉得自证菩提而成佛耶？疑之可说为惑者，唯一向狐疑而无有抉择者，是断智种，应名为惑耳。

破 释 难

《释难》之目，自是破者为旧师解释妨难。然观所陈述，乃甚杂碎而无关宏旨，所谓“碎义逃难”是也。此本无须答破，姑略酬

之。

一事，来破曰："熊君言'八识之谈，大乘初兴便已首唱，本不始于无着。但其为说，以识与诸法平列'云云。今应问彼：所谓大乘初兴首唱八识与诸法平列之说者，若指世尊所说之经，则三乘圣教皆佛所说，所谓大乘初兴之言为无意义。《阿毗达磨》本'声闻一切智'义，详叙诸法种种，说蕴处界三科。而至《华严》'唯心所现'之言，《深密》'唯识所现'之训，则抉择唯识特别以立义，又曷尝与诸法平列耶？若指菩萨所造之论，则除《起信》等伪书外，大乘初兴时龙树菩萨等所造论中，固亦未见有首唱八识与诸法平列者也。"破者此中所云，又故作矫乱论。查所举"大乘初兴"云云者，见吾书七十页《明心章》上。而"以识与诸法平列"下有注云：如说五蕴，则识蕴与色蕴等平列。说十八界，则六识界与六根六尘诸界平列。此中文意，本谓最初大乘师，虽于小宗六识外更说以二，而为八识，但确不曾组成为有系统之唯识论。故识与诸法，平列而谈。如破者所举《阿毗达磨》说蕴处界三科，于五蕴中，岂不以识与余四蕴平列耶？乃至于十八界中，岂不以识界与根尘诸界平列耶？曷尝以识统摄诸法耶？《华严》、《深密》、《楞伽》诸经，虽皆有"唯心"之言，要祇可视为唯识论之导源而已。诸经皆广说法要，随说随遣，不立定准。若谓其建立唯识，则谤经亦已甚矣。至龙树菩萨等所造诸论，直显诸行无自性，岂更说识名唯？若乃法相诸要典，自《大论》迄于《中边》、《杂集》乃至《五蕴》，皆以识与诸法平列而谈，未尝独尊识之一法，以统摄诸法。故无所建立，犹与龙树菩萨等"诸法性空"之旨相会。故无著之学，除《摄论》外，从其大体观之，犹与以前大乘学说无极大变异也。

二事，来破曰："熊君言'逮于无著，始成第八识，引世亲舍小入大。此为接引初机。固犹未堪深议'。夫八识之谈不始无著，

君有明言，乃又谓无著始成第八识，不知君之密意云何？意者大乘初兴，但唱而未成，必逮无著始克成之欤？但唱成之义，两不孤立，不成如何能唱？古德岂亦但悬无因之虚宗以立言，如后世臆说乱想家想到那里说到那里耶？”破者此段话，全不了学问之意义。学问上之所谓成立一说者，其意义甚严格必也。此说非但为其散著之一义，而实本之以组成严密之系统，为其学说全体中之根本观点所在，如《成唯识论》以唯识相、唯识性、唯识位三分成立之，论疏皆有明文。即唯识乃为其根本观点所在，而唯识论实有严密之系统。此就唯识举例耳，一切学问皆然。否则不名成立。八识之谈，不始无著，无著于他种著作中亦非不及八识，要至作《摄论》授世亲，则特举第八识为殊胜义，自是八识义益坚。第八既成，第七亦俱成，如是则不止小宗所说六识，而八识之义乃坚立不摇。种子六义亦决定，六义见前。遂开世亲建立唯识之先河，故说无著始成第八识。此征诸唯识说演进之史实，无可矫乱。《摄论》已前，无论小宗祇说六识，大乘增说八识，要之皆不特尊识以统摄诸法，不曾组成有系统之唯识论。则谓“但唱而未成”也固然。汝云“不成如何能唱”，不知小宗二十部，大乘空有诸宗，其所成之说，皆推本释尊。谓释尊有唱于先而诸师成之于后可也，至言“古德岂亦但悬无因之虚宗以立言”云云者，不知由何义而着此一语？

三事，来破曰：“熊君言‘世亲以前诸大乘师，将识与诸法一例认为无自性，即是看作皆空。到世亲成立唯识，以识统摄诸法，则将识之一法看得较实。且据彼种子义而推之，识既从种生，则识为有自性之实法矣’。案此是闭眼乱说。如熊君所举之《百法明门论》，开卷标宗，明明引如世尊言一切法无我，全书始终释此一义。则世新明明如以前诸大乘师将识与诸法一例认为无自性也。世亲又不但说识从种生，并说一切有为法，如色声等，皆从种

生，亦皆是缘起，是故皆无自性。今熊君何以但就识从种生以推，又何以从种生故，即可推得为有自性之实法，真所谓邪谬不堪究诘者矣。”破者此中所云，又未了吾书字句，查汝所举吾语，见七十页《明心章》上小注。吾言世亲成立唯识，以识统摄诸法，将识之一法看得较实者。此中“较实”二字，甚当注意。虽略不及色声等法，而实已影显色声等法，在世亲亦认为实有。特其视识之一法，乃较色声等法更为实在耳。何以言之？据世亲义，识为能变，色声等法是识所变，所变法者，非遍计所执，即是实有。所执者，谓由意想妄有所执，而实无此法。遍计者，意识周遍计度，故云尔。其义如此，故较实之言，影显色声等法实有。又正显识法独尊，较色声等法更属实中之实，是能变故。此等词语包含多义，破者全不求解，恶乎可哉？又破者言：“世亲并说一切有为法，如色声等，皆从种生，皆是缘起。玩其语意，盖主相见别种。”旧说八识各各又分心与心所，而每一心、每一心所，各各又析成相见二分。于是谈种子者，有主相与见为同一种而生，有说相见种子各别。然此自是后师研讨之义，吾谈世亲，不当滥入后师之说。故注文云：据彼种子义而推之，识既从种生，则识为有自性之实法矣。此中“识”言，自摄色声等法，以色声等法是识所变故，是识相分故，亦从识摄，而名唯识。摄相从见，摄所归能，总名唯识。古义足征，非吾臆说。故言识种者，即已摄色声等法种。此语注意。而不显言相见同种或别种者，以此问题，却至后师始严析故。凡理论文字，每下一词，必顾及全系统与各种关系。破者自不会此意，故又误疑吾言识种不摄色声诸法种，此实汝误，何关我失？夫识既从种生，即种是识之体，如何可说识无自性？缘起之谈，尤为谬戾。此义详前《破破计》中卯项，可以覆按。至谓“《百法》标宗，明明引如世尊言一切法无我”云云，彼虽称述圣言以为宗本，无如其自所搆画安立，都与圣说了义相背。吾侪何可不辨，小宗岂不承圣

言量耶？而大乘必破之，何哉？

四事，来破引经论说心心所不一不异，而谓余以分析咎护法为非是。但据世亲、护法义，本说一切心心所各各有自种子。既已析成碎片，而又称述经旨，以不一不异掩其支离，此实自为矛盾耳。

五事，来破曰："世尊一代设教，破外为多。破外之具，首凭分析。而熊君乃云'分析之能事，虽或有见于散殊，然致曲之过，其弊为计'。"破者此中所云，又不了吾义，吾何尝反对分析法耶？吾书六十七页《明心章》上有曰："夫分析术者，科学固恃为利器。即在玄学，其所为明伦察物，亦何尝不有资于是？"云云。此固明明说玄学亦须用分析术也。夫分析法解析事相，曲尽隐微，精检疑似，画而不浑，事端易见，此其所长。但分析不可以证体，以其术终不外计度，外观散殊。纵云如量，而当外向计度时，便已离本体矣。证体则外缘不起，如体而住，湛寂无功。无作用曰无功。自证离言，恒自识故曰自证，离分别故曰离言。此谓反证。亦云体认。故在玄学，反证法与非反证法如分析法。直须分用，而不可缺一。此义当详《量论》。吾不主张专恃分析法以为唯一之利器者，其理由在是。破者不解何谓反证，而复不解何谓分析，但谓"世尊破外之具，首凭分析"，夫世尊岂徒以分析为破外之具耶？其深观诸法相，称实而知，所谓"后得有分别智"，何尝不是分析耶？此岂无关自悟，但为破外而设耶？然又当知，分析法固重要，但运用此法必具基本条件。略说以二：一曰依据事实。唯事实求是，故所解析不为虚妄，否则悬空搆画，经纬万端，终不与事实相应，漫尔空想。空想与玄想绝殊，玄想则超然神解，观其会通，所谓"冒天下之道如是而已"者也；空想即悬空搆画，既非玄解，而徒为无据之思辨，谚云"空中楼阁"是也。二曰于万象唯观察动势。此言"动"者变动义，谓有势

用幻现故。故非俗所谓动,俗以由此至彼为动,此不尔故。盛哉大化！变起无端,本来无物,而幻作众象。即此众象互相依缘而不陵乱,宛尔有则。故夫观察万象而求其公则者,应观督动势,得其活机,必不可执定象以为楷准。万象无实,唯随变所之,幻现众象,会而有则。会者,言众象间有相互关系故,故有公则可言。故督变者,乃能率循物则,分析如量,而无有泥。万象本不固定,即物则无可泥执也。否则执有定象,以分析静物,分析愈密,愈乖化理。此二基本条件,为运用分析法所必资。持此以衡世亲、护法诸师,则其运用分析法似不能无失。彼乃观静物而不观动势,如前所说,世亲、护法一派之学,所以成其为集聚论者,正以其于诸法唯作静止的物事看故。如其说种子为个别,说现行为二分或三分乃至四分,说种为能,说现为所,如此等等,都是从看惯了静止的物事,才作如此搆画。任意刻画而不根事实,就其谈种子与赖耶之关系言,种子为能生,赖耶为所生,因果同时而有。种子为能藏,赖耶为所藏,能所相依。种子为赖耶所缘之相分,赖耶为种子所依之体,种种刻画不可胜穷。此特就种子赖耶之间略为举例耳,其他搆画之密,更无从说起。吾尝言,著以赖耶一词显示吾人无始以来无量习气幻结,而不必作上述种种搆画,此则不违事实。须知吾人生活,大抵是一团习气流行,稍能自反而于人生有体验者,必不反对斯言。夫本心之运,岂有泯绝?然在一般人则纯是习气乘权,其本心受障而几于泯绝矣。明儒顾泾阳曾记一事。一日讲会中,有问:如诸君过孔庙便下轿,过尧舜庙即不下,此是本心否？座中无能答者。实则过孔庙下轿,亦不是本心,盖当时朝廷功令如此,彼乃奉行成习,自然率行,非必出于尊圣之本心也。如真出于尊圣之本心,则无论过孔庙、尧舜庙,当一律自动下轿矣。以此例征,吾人自念虑之微至行事之著,何往不是习气流行？故尝谓赖耶若但宽泛讲,而以之表示习气幻结,便不乘事实。若如世亲、护法种种刻画,钩心斗角,如蛛造网,便成戏论矣。上来言之不觉其蔓。要之,世亲立说已是过于思构,至护法而尤甚矣。适与前述分析法所资之二根本条件完全相反。吾故以护法等之分析为病者,大意如此。虽然,世亲、护法诸师之学,要自规模广远,条理茂密,后人议前哲甚易,而了解前哲之真价值则大难。察前哲之短而违之,会前哲之大义而神明变通之,则难之尤难。至于志涉玄津,愿皈

大乘，终必由奘、基、护法、世亲、无著、以上穷龙树、提婆，归诸《杂阿含》、《般若》、《华严》、《涅槃》诸经。基师序唯识所宗六经，无《杂阿含》，自宜增入。《杂阿含》不唯是法相导源，而其记述不尚理论铺张，许多真切处，直启宗门之绪，容当别为纪录。是则研讨攸资，程序不易，如其厌支离而直寻易简者，恐其易简非真易简也。

六事，来破摘吾书七十一页谈心、意、识三名处，说"意有定向"云云，谓吾"立主宰之自我，是坠二执"。实则此中分别心、意、识三种名义，甚有冲旨，非反躬切己体认，未有能喻者也。此所谓"意"，非以心之发用名意，书中既已明言此"意"即心有定向之谓。此心，不是心理学上所说之心，参考吾书七十一页。定向者，即是恒顺其生生不息之本性以发展，而不肯物化之谓。书中说得何等明白，何等真切，而汝犹不能悟，吾复何说哉？须知生命不是机械性，而确有定向。定向者，自在义，自在犹言自由，而不曰自由者，自在义更深故。恒不舍自性故，恒不物化故；定向者，活义，恒无堕没故，恒奋进向上故。应知所云定向，即是生命，若无定向，便无生命可说故。外道迷妄之我执，在所必破。若除彼迷妄，依于自性假说为我，理不应遮。此中自性，即上所谓生命。《涅槃》、《华严》汝须参究。

七事，来破曰："熊君言'夫习气千条万绪，储积而不散，繁赜而不乱。其现起则名之心所，其潜藏亦可谓之种子。'又云'原夫无量种界，势用诡异，隐现倏忽，其变多端。每一念心起，俱时必有多数之同一联系者，从潜伏中倏尔现起，而与心相应，以显发其种种势用。即依如是种种势用，析其名状，说为一一心所法。'是熊君不但自许心所可分为多，且谓种子亦无量矣。何以熊君又曰：'迹护法功能又名种子，析为个别，摄以赖耶，不悟种子取义既有拟物之失。又亦与极微论者隐相符顺。外道小宗计有实微，其数众多；此亦计有实种，数复无量。宇宙岂微发之合？人生讵

多元之聚?故彼功能终成戏论。'熊君于此所云,不在何以自解?"破者此番诘难,由于护法义及我义两无所晓,故妄有诘难。护法功能亦名种子,其种子义是用义。须知所谓用者,即言乎本体之流行,状夫本体之发现。发现非有物也,无实物故。流行非有住也,非有住在的物事故。故不可说用有自体。若许用有自体者,安得更有实体可假名真如乎?今护等谈用并建种现为实有,复以种为用中之体,护法种现虽皆是用,然种为现因,故种是用中之体。拟诸物种,类似极微。如是谈用,明明用有自体,深乖至理,何可无遮?至若我说习气隐而未现亦得名种子者,此则分明不就用上立说。此处吃紧。种子既是习气未现起之名。习气与形气俱始,详《功能章》。唯其辗转随增,类聚而不杂乱,头数众多,互以类聚,不杂乱也。固结而不散失,故说为无量。此是后起虚伪法,非本来有故,名虚伪。本与形气相得,而成为机括。习气这个机括,念念发动。但有隐现之分,习气现起而与心相俱以取境,便名"心所法",其隐而未现即名"种子",参考吾书《明心章》上。实无能所之别,何所谓拟物?物种如豆生苗,自能所故。此种现起即名心所法,不可说心所为所生,种为能生故。故此言种,无拟物过。何类于极微?外道极微是实法,此种虽幻有,而无实故。总之,吾与护法虽均言种,而种义则彼此根本不同。犹之大乘与外小虽均说极微,而极微义则彼此根本不同。设有难大乘曰:"汝既遮外小极微,而仍析色至微何耶?"则其愚不可解,必当受棒无疑矣。至如心所法者,即是习气现起之名。护法心所,亦即是用,彼心所法,即从现行识聚中分析而说为独立法,合之则同名现行识聚。据彼立义,现行是用,故心所即是用。与我义迥别。我说心所即习气现起故。用则流行无间,不可分为多体,故彼说心所法各各独立,便有大过。习气者,即串习余势,类聚而成为联系以现起,非即非离,不可说为各各独立之体,亦不可说是一相,是故无过。

八事,来破曰:"熊君谓'意识作用不唯外缘,而亦返缘。返缘略说以二:一者于外缘时,自知知故。如方缘色,而识自知知色之

知故’。熊君既许识有自知知色之知，是则色者相分，知者见分，自知者自证分也。又何以不许就此三体无别中，以理推征说有三分耶？”破者此所云云，极是邪计。吾书明明说识有返缘之用，返缘只是自知，朱子所谓“非别以一心来见一心”是也。旧师三分义，明明说作三分，能量所量，不为一体，如相分为所量，见分为能量，而见分望自证分又为所量，自证分望见分乃为能量，能所分得明白，如何说是无别？此与我说返缘义，何可并为一谈耶？

九事，来破曰：“熊君既云‘聪明觉了者，心也，此心乃体物而不遗’，而又云‘以本体言心，简异知觉运动非即心故’。觉了之觉、知觉之觉等一‘觉’字，何以悬绝不同？又何以聪明觉了为心，而知觉运动为非心？”破者此所设难，深堪悼惜，汝既治佛学，何乃无知一至此极耶？如来藏心之“心”字与赖耶以集起名心之“心”字，岂不等一“心”字，而胡为悬绝不同耶？此等字例，非独在佛书中不可胜举，即世典中又可胜举耶？达磨说作用见性，故聪明觉了，可说为心。然在凡夫，不能护持正念，守护根门，则其发为知觉运动者，皆杂染习气之顺形而转，不可谓之心也。吾书六十四页谈知觉运动非即心处，有小注一段，汝岂未读耶？吾望汝切实讽味《杂阿含经》，再理会古德语录可也。

十事，来破曰：“熊君又言‘种子现起而为心所之部分，与其未现起而仍潜伏为种之部分，只有隐显之殊，自无层级之隔。或计种子潜伏，宜若与彼现起为心所者，当有上下层级之分，此甚误也。无量习心行相恒自平铺，其现起之部分，则因实际生活需要与偏于或种趋向之故，而此部分特别增盛，与识俱转。自余部分，则沉隐而不显发’云云。熊君于上下之义，既斥之矣，然又何以作升沉之言，升非上，沉非下耶？”破者此中，又显其断字取义之本领。吾文中明明未有以种与心所为升沉相对之词，但说种为

沉隐而不显发。夫沉隐而不显发一词,何至便是对升上而言耶?如吾案中各种书籍,本是平列,无分案上案下。然吾顷忆陶诗,则陶诗遂现起眼前,余籍便沉隐不显,岂是余籍置案下耶?又岂是陶诗从案下而升至案上耶?陶诗与余籍,其始终平列此案间,自若也,特隐显异耳。

十一事,来破曰:"熊君又言大乘之旨,'赖耶深细,藏密而不显,前六则粗显极矣。疑于表里隔绝,故应建立末那以介于其间。《大论》五十一说:由有本识,故有末那。其义可玩已'。案《大论》文,云何建立互为缘性转相"云云。"论之为义,是根依义。五以各自根为根依,六以七为根依,七以八为根依也。且五六七皆以八为根本依,又安有表里隔绝之言耶?"破者此中所云,由其平日读书,寻行数墨,不通神旨。前六粗动,第八深细,表里本自悬绝。如不建立第七,一方为第八根依,一方为意识根依,则表里何由通达耶?

十二事,来破曰:"熊君又言'大乘所立八识,约分三重。初重为六识,次重为末那识,三重为赖耶。受熏持种,动而无为'。案诸经论,赖耶有为法,绝无动而无为之理。既已无为,则无生灭,又何能动?而云动而无为。此虽略涉内典,亦皆了解斯义,不解熊君何反不知?"破者此中所举,见吾书六十六页《明心章》上。其文明明曰:受熏持种,动而无为。下更有注云:恒转如流,是动也。惟受惟持,何为乎?此中词义,本自明白,而破者乃以"无为则无生灭"相难,岂不怪哉?断取"无为"二字,而置"动"字不顾,动非生灭而何?况注释动曰恒转如流,非生灭而何?至无为一言,则申明惟受惟持之旨,显第八自身无所造作,不同前七有能熏势用、能引果。故破者谓此乖大乘旨,诚所未喻。

十三事,来破谓吾"以种子联系统一说赖耶,犹依稀仿佛可

言以说末那，则相去天渊，直是乱谈。”破者于此，又不了吾意。须知旧说赖耶与末那互为根依，六识不现行时，赖耶、末那互相依住。若无末那，又焉有赖耶相可说耶？故吾将此二识相貌总略言之。

上来一一答破讫。《新论》具云《新唯识论》。义幽而文简，理博而辞约，读者若以粗心承之，必漠然一无所获。夫村竖睹众实而不知其为实者，无辨识之素养故也。即在具神鉴者，得宝物而率尔忽视，略不留玩，亦将失宝。况夫预存偏见，乐崇素守而深恶人之违己，兼鄙无闻而不信愚者有得，则将冀其共投于真理之怀抱而欣合无间者，固必不可得之数矣。余之答破尽吾忠诚。

唯识述义[1]

梁漱溟

第一章　绪　论

释唯识学来历——唯识学与佛教——唯识学与西方哲学

释唯识学来历

大乘佛教到了后来，在他那说理上边渐渐分出两条大路，就是通常说的性、相二宗。现在所说的唯识学便是那相宗所说的理。所以相宗也称唯识宗。但认真说唯识宗实在比相宗范围要狭些。这种理是佛为慈氏即弥勒菩萨在解深密一会所说的，即是现在所流传的《解深密经》。但还不止此。据《成唯识论述记》说他们所宗本的有六经十一论。《华严》、《深密》、《如来出现功德庄严》、《阿毗达磨》、《楞伽》、《厚严》(即《密严》，是为六经。《瑜伽》、《显扬》、《庄严》、《集量》、《摄论》、《十地》、《分别瑜伽》、《观所缘缘》、《二十唯识》、《辨中边》、《集论》，是为十一论。这其中以《瑜伽师地论》为最重要的典籍，唯识学都出于此，所以又有瑜伽宗之称。

---

① 《唯识述义》原分3册，此处收录的是第1册。

此论是弥勒所说，而无著菩萨所著录。无著自己又造《摄大乘颂》等颂论。其弟世亲或翻天亲菩萨造《唯识三十颂》等颂论。从此已来才有讲唯识学的人。这种学理自然是佛所说的，但愈到后来唯识的面目愈显豁愈严整。所以唯识学与其说始于释迦，不如说始于弥勒；与其说始于弥勒，不如说始于无著，而实实在印度为这一宗始祖的还是世亲。其后著名的学者当以陈那、护法为最。陈那造《观所缘缘》等论，用因明的法子以经营唯识，复以唯识的道理来改建新因明学。自是言唯识的必通因明，讲因明的亦必达唯识。然在这以前性、相两条路虽经分开，尚不生何争论。到护法与性宗的清辩两大论师同时出世，大乘法海方兴诤论而分立宗派。护法下传戒贤，清辩下传智光，又相颉颃。唐玄奘法师游天竺时（西历纪元后 629 年）戒贤、智光各拥徒众数千，讲学甚盛。奘公受学于戒贤之门，遂传唯识因明之学于中国。在长安大慈恩寺翻经讲学，有高弟窥基著述宏富。中国唯识学、因明学的书都出于他之手，世称慈恩大师。因为《唯识三十颂》先后十家造释，互有出入，师乃较订长短，多半折衷护法糅为一论，曰《成唯识论》。遂集历来唯识家之大成。凡现在讲唯识学的，质言之，就是讲《成唯识论》而已。唯识学来历大略如此。

唯识学与佛教

其次说唯识学在佛教上的价值地位究竟如何呢？此问题很有争论。有贬抑他的，有推尊他的。自来判教者都拿他次小乘之后，位般若之前。高小乘一等，而逊于性宗所宗奉的般若教。论起来紧接小乘的应当是唯识，如此判法并没有错。那戒贤以来唯识家自己说是第三时教的话未敢相信，实在不对。我在《印度哲学概论》辩之已明。此事牵涉他们两家所争的空有问题，说起来话长，现在只略表数句。一般唯识家说如来说法凡有三时，初时可以名为有

教,为发趣声闻乘者破外道实我之执,明我空法有之旨,诸部小乘都归于此类。第二时可以名为空教,为发趣大乘的明诸法皆空之旨,又破从前法有之执,便是般若等教。到第三时方说中道教,为双破前边的空有之执,说一切法唯有识。心外无法,破初有执。非无内识也不许一切皆空,正处中道,便是我们的解深密教。这篇话全拿空有问题分判三时,此外并无根据。然而空有问题又实不应如此的讲,因为般若家的空无与唯识家的空无原是两事。唯识家原从分别有无入手,说遍计是无,依他是有。那无的便如兔角龟毛之无,那有的便如牛角羊毛之有,无有是对待说的。般若家直悟一切无得不堕在见解计较里边,拿空无来扫荡一切的见解计较,而他所说的空无却不是一种见解计较。所以他们两家虽然都说空无,而实在彼此不相涉。此意《印度哲学概论》最详。若拿两家略不相涉的空有去比较等差,因而去判三时教,这全出于唯识家对般若家的意思的不了解。实在不对的。

唯识家虽从有分别入手,归根还是无得,与般若家无二。无得是佛家的真意。般若、唯识本来是两条大路同以无得为归,没有高下可言。一般以唯识为权教的也不是。古德如嘉祥、圭峰对于唯识想去难破都无是处。具如《概论》中所辩,现在且省略了。论起来般若家的意思是大乘教里不论在什么地方不能离开的,离开便不是大乘了。唯识家的意思虽未曾如此普遍,但我看去也有同样的重要。因为大乘教倘若没有唯识单只般若的无可说的意思,那么要说只好说小乘的教理了,那是很不妥当的。质言之,离了唯识竟是没有大乘教理论可得。大乘佛教离了唯识就没有法子说明(广义的唯识)。我们如果求哲学于佛教也只在这个唯识学。因为小乘对于形而上学的问题全不过问,认识论又不发达。般若派对于不论什么问题一切不问,不下解决。对于种种问

题有许多意见可供我们需求的只有唯识这一派,同广义的唯识如起信论派等。更进一步说,我们竟不妨以唯识学代表佛教全体的教理。这都是说唯识学价值地位的重要。但我们回头来看佛教自己对于唯识学如何呢?他自己便很不重视。这种倾象是很当注意又很难讲的,此刻且不去讲,可参看《印度哲学概论》。

唯识学与西方哲学

若论到"唯识学与西方哲学",这题目太广漠,似乎无从着笔。并且唯识学都是说些什么此时还不曾说出,又何从去比较而观呢?所以现在不去讲这些个,这些都在后面讲叙唯识的时节随处点说。现在所要说的是:大体上西方哲学到今日是怎么一个趋向,或现在的哲学界是怎么一种形势,我们所讲的唯识学对于这种趋向形势,是顺是逆或其他态度呢?大家都说近世以来科学总算很有成绩,很有进步,而进到哲学,不见什么成绩、多大进步。所以某种科学的方法怎样,对一问题的解决怎样,多已是明著确定。在哲学上便未能如此。方法还在争论,问题多无解决。这话固然不错,但是科学既有进步,自会影响到哲学了。或者说人类的知识思想既走上了科学方法那条路,自然渐有眉目的(不会同东方似的终久不能有眉目)。这露出的眉目即前所谓趋向形势,是我们于要讲唯识学之先应当审量一过的。如果意向适符,便无问题;如果意向相左,岂能不问个所以然?否则你絮絮叨叨讲叙许久,在人家早是不足道的残言废话,不能成立的东西,那徒为识者作笑柄罢了。现在的人于科学尚晓得不好乱谈,于哲学便以为无拘无束,动辄就自命是讲哲学的。什么佛家、道家、老庄、周易讲个不了。(我们并不反对讲那些家数,那其间原非都是不能立足的东西,只由他那讲法便都要不得了。)据我看去,那现在的哲学界的趋势也有已经明著确定的,很是这些东方哲学的

难关。若于此处无个审量解决,那自家的唯识正自不须讲得,且歇息去罢!这种趋势试说如下。但我非讲究西洋哲学的,不过东看一点,西看一点,拿自己的意思贯穿来说罢了。所说得有不对的地方,望识者指正。

我所要说的是方法上或认识论上的形势。提到哲学方法问题或认识论(Epistemology),这便是西方近世哲学对古代与中世才有的新形势,也就是东方哲学的难关所从来。原来从前的哲学家(无别西东)都不留意这层问题,只是把形而上学(Metaphysics 或唤作玄学)来无边无涯的胡讲乱讲。到十六七世纪以来才渐讨论到认识问题,那哲学界里方不是形而上学独有的世界。等到十八九世纪,认识论上竟自论究到形而上学的能成立不能成立,大有根本动摇的样子。一直到现代,因为方法不曾探出,虽然大家态度各有不同,而形而上学之还在退歇,事实昭然。那一味好谈形而上学的东方哲学,虽然一般的度日度到二十世纪,还只是西洋古代中世的模样,那十六七世纪以后的新形势在东方通通没有,直不晓得。然则两相比看,岂非西方哲学生机别启,前程远大,而东方哲学已是命运就终,“尔墓之木拱矣”了么?所以我这治东方哲学的人去看西方哲学,头一桩就觉得这种形势非常重大,是最为重大。于是我们要首先研究他,只嫌手里没有合我需要的书可供参稽,很为难耳。且问这种形势从何而来呢?**大约看去形而上学的失势,自是因认识论出来先把知识本身加了研究,晓得不能乱讲,而所以研究到知识本身,成功认识论的,是因为英岛经验与大陆理性之争。而所以有经验与理性之争的,是因为英岛的归纳说起来一反从前自希腊以来的演绎旧风。**算起来那发动的所在还是要推培根。培根的价值当真大啊!大抵我们人的知识不外两种,来路也两种。一种是心里可以推得出来

的，譬如说“甲与乙相等，乙丙又相等，甲丙便相等。”这是无须凭据感觉得到事实也自能经营成功学问。因为是空洞的形式关系，其理为迹先的（Apriori 或翻先天、先验，此是从屠孝实君译）。如数理、论理，都是这样，统谓唯理的科学。他的方法在演绎，用不着考察实验，唯倘非空洞的形式关系自不能以此为例。一种是必须凭据感觉得到事实才能经营成功知识的，譬如说“天冷水便冻冰”。天冷水冻冰，都是由身与眼的感觉所得又屡试屡验才经营成功的。他那事实若未经感觉单去心里想无论如何想不出来的，事实若非屡试屡验也不能成我们可信的理，他的方法便在归纳，非考察实验不成功。凡是以迹后的（Aposteriori 或翻后天）事实为对象的学问都从此路而来，统谓经验的科学，如种种自然科学，种种社会科学皆是。知识如此，来路如此，凡知识不可无来路，不可走那不对的来路。无来路，来路不对，就非“知识”而是“胡说”了。但人总难免如此，古时人为尤然。因为后一种知识须待外缘（得到事实）且要长的时日（屡试屡验）才能成功，好像比前一种条件严得些，故尔容易弄错。而人生活上需要解答的却又总多是事实问题。古时人不似今人承受有前人的遗产（已成功的知识传下来），外缘不具，时日来不及，最重要的知识方法又不明，于是就以臆谈胡说去应付了。虽是臆谈胡说而因方法未明，不以为嫌，相习如此，视若固然。所以那古时乱讲形而上学是势所必致的，而希腊人似更有他的原故。希腊时先发明了几何学，最为时尚，他那迹先的演绎法仿佛能赅洽六合的样子，所以希腊的哲学家把推理看成万能的了。什么宇宙的实体如何如何，本元如何如何，是有、是一、是二、是多、是物质的、是精神的、是真、是善美、是神、是恒久、是圆满无限、是不变、是迥异乎现象，乃至种种很奇怪的事情，他们都能知道。不但中世以宗教的权威不能脱

此曰白，就是入近世来大哲如笛卡儿、斯宾诺莎、莱勃尼芝还都在这上边显神通。因为他们都是大数学家，所谓大陆的理性派，以为天地间的理是自明的，是人的理性所本有，自会开发出来，推演出来，非是从外面拾来的，所以就不觉得有什么是不能知的了。此外，近世哲学家不变这旧态度的多得很，就连英岛的经验派也有不免贸然的硬作许多形而上学的主张。到休谟方说只科学是知识，形而上学的说法不是知识。因他的持论知识来从印象，形而上学那里有印象呢？他这说法有是有不是，还未足服人。到康德出来解他们理性、经验两家之争，认识论遂获大成，近世哲学对于往昔唯一的新形势才确定如九鼎，而独断论（即前之以知识为无界限，硬作许多形而上学主张者）于是绝迹。[①] 他的说法很精致，此不及述。他那意思，我们于现前世界以外固然是感觉不到，而且是判断所不能加，岂但迹后的无所凭据，根本上悟性就不能向那里用。所谓实体者连有无都不能说，遑言其他。但他却也承认形而上学，他承认他是理性的观念。人的悟性不应那样用，而总不甘心，总要用，想去知道知道，这种需要就成了形而上学。这非复悟性的概念，谓曰理性的观念。这种承认明明是承

① 现在胡乱讲些东方哲学的固然都是独断家，而传播新思想的如《新青年》之陈君独秀、《新潮》之傅君斯年也不免为独断家，记得两君都有以科学为无所不可知的话。陈君不忆是那一篇，傅君是《对于中国现在谈哲学者之感想》篇。他说："我们只能说现日科学的所得有限，不能说科学在性质上是有限的。"傅君作那篇的意思我们很赞成，同我一样用心，只于哲学界情形不甚谙悉不妥的话颇有，阅者亦应留意。

认他为臆谈。[①]等到孔特简直正式的加以否认了，即所谓他的人类知识分三时代说。他说是神学，形而上学都属过去的东西，以后人的知识全是所谓实证的——即科学的，哲学也是科学的。神学、形而上学虽不同，总要去讲绝对——想象一个整个的宇宙去讲他——这是无从讲的，无可讲的。[②]但他非尽由认识上的见解

① 录陈百年君《西洋哲学概论》一段备读者参考："人既应用概念以统一事物而构成知识，则必求所以扩张其统一之范围，以达于绝对的统一。顾欲完成绝对的统一，势不得不超越于经验范围之外。何则？吾人经验之范围中本无绝对的事实故也。此努力以完成绝对的统一之作用，康德谓之理性，而完成此统一时所用之概念谓之理性之观念。所以形而上学者即藉此理性之观念以构成者也。理性之用于形而上学也，有三方面：一曰灵魂之观念，即以绝对的统一供给于内的经验者而纯理心理学上之根本观念也。二曰以宇宙为一体之观念，即以绝对的统一供给于外的经验者而纯理的世界论上之根本观念也。三曰神之观念，即究竟的统一供给于内外经验之全体者而纯理神学上之根本观念也。顾此三种观念举非正当，盖在经验之外而无可论证故也。"

② 录陈先生书备读者参考："积极哲学至法兰西之康末脱（孔特）始成立。康末脱曰科学之目的在使吾人预知事物进行之程序，藉以摄理宇宙，而左右其进行也。故科学上之知识不外自然现象各种之规律，而专以经验为基础。然科学之知识非可一跃而几也，人类知识大抵经三阶级以发展，试征诸各科学其经历之迹历历可见。第一阶级曰神学的阶级。此神学的阶级实人知之出发点也。当此之时为一切理论之基础者实唯想象，而其解释世界之现象也一唯统摄此现象之神是赖。人之思想既不出神之实体之外，故人类努力所求者世界之绝对的说明耳。神学的阶级中又有若干小阶级，最初之思想为庶物崇拜，其次为多神教，其终为一神教。第二阶级曰形而上学的阶级。此阶级之说明宇宙现象也，不以人格的本体而以抽象的概念。申言之即务欲依据唯一之原理以说明宇宙万般之现象也。当本阶级之初，见有特殊之现象即假定特殊之力以说明之，其卒也合种种之力而统一之，用以建设唯一之大原力。神学的阶级、形而上学的阶级均求世界之绝对的解释，此两阶级所同；神学的阶级重想象，形而上学的阶级重推论，此所异也。第三阶级曰积极的阶级。积极的阶级排斥想象与推理而专以观察为主。其所判定之命题莫不与事实有关系。积极主义不求自然现象之绝对原因，但求现象间通行之一定法则耳。夫经验之所示止于有限之关系，而世间多数现象实有不能与他现象合一之势，故积极论之见解以为举宇宙间一切事物而归纳唯一之原理，实为学问上不可能之事。第一原因，在积极论视之真无意义之语耳。"

而出此。盖由当时自然科学骤进，把从前知识未成立，古时人对于自然的臆谈逐层排去，孔特大约便是那总宣言的，而同时科学方法用到研究社会上去，社会科学将成，所以有此社会学的说话。故他与所谓自然主义(Naturalism)的哲学(想把自然科学推到哲学上去)同一气味。其间又有所谓感觉主义(Sensationalism)，波耳松(Karl Pearson)主之，也是一样来路。他因科学不外是由感觉的印象(Sense-impressions)作成功的概念与推论，所以说一切唯有感觉。我们人的知识只是把些感觉来归类、分析、联合、拟造……而已，离感觉则无所有。若说有一样东西超越感觉而又是实在，那直不成话的。[①] 现代的哲学家在美如实验主义、在法如柏格森、在英如罗素尔，对这问题态度虽各不同，却正可由之以觇形势。这里边实验主义是不要去讲形而上学的，柏格森是要讲形而上学的，但他们却非真处敌对地位者不足注意，那针锋相对为我们所当注意的还是柏格森与罗素尔。实验家的意思以为形而上学的问题多半不成问题。求不出如果舍此说取彼说就要怎样的，两样说法名义迥异，归到实际是并没两样意味的。詹姆士有绕树追松鼠的譬喻：鼠在树上，人追着要看他，人在这方跑多快，鼠在那方也一样快，始终看不到的，或主张从这边追过去，或主张从那边追过来，请问到底有什么分别呢？所谓实际主义之方法的(Pragmatic method)，就是一个息止形

① 此据波雷(Perry)Present Philosophical Tendencies，第76页所述，波耳松原书Grammar of Science则未见。有素朴的自然哲学家(Naive Naturalism)与批评的自然哲学家(Critical Naturalism)之不同。前者不过是拿自然科学所得推到形而上学去，还是不留意去谈形而上学的，如赫克尔(Haeckel)之一元哲学等类属之。后者是觉悟了，不去谈形而上学的，如此波耳松之感觉主义等属之。

而上学无谓纷争的方法，否则这种纷争是没有完的。[①] 这话没有惹我们注意的价值，我们且说柏格森。柏格森自己说他的哲学方法是出乎康德对一般形而上学之反对之外的，是要把从康德以来被康德打断了的形而上学与科学再搭一个桥接通。[②] 但他怎能如此呢？我们倒要看看他。前已说过，形而上学所以没法讲，一则是感觉不到，一则概念作用不能施，这两个难关有一个不解除〔就〕[③] 不成功。他的方法即所谓直觉(Intuition)都曾听说的了，要明了他那意味，他就在解除这两难关。顷所谓感觉不到的不是说感觉中没有宇宙，是说感觉中没有整个的宇宙，整个的宇宙就是绝对，而一说到感觉已是能所对立了。整个宇宙当然不许感觉，感觉生来不能得整个宇宙。于是柏格森讲说他的直觉，开口就标出能觉的我要加入所觉里头去，不在所觉外边转。[④] 最后结句就点明可以说为全整的感验(Integral experience)。[⑤] 同时对于概念大加排斥，说概念不得事物自相，哲学上的两对反论调(如唯心唯物)都由此误生，如他那方法两对反的意思通通没有了。他说：去讲哲学就是把从来习惯用思的方向翻过来。[⑥] 康德直以为智慧只是概念作用，除概念更不会别的了，知识只是数学的，想造一大数学的网把宇宙笼罩了。[⑦] 他这话对不对当别论，他却于两个条件都算作到。原来他是从生物学出来的哲学(实验

---

① James：Pragmatism，第45页。

② Lindsay：The Philosophy of Bergson，第10页所征引柏氏自己论文。

③ 参考《东西文化及其哲学》有关论述补加。——编者注。

④ Bergson：An Introduction to Metaphysics，第一页。

⑤ 同前书最末页最末句。

⑥ 同前书第59页。原文为 To philosophise，there foreo invert the habitual direction of the work of thought。

⑦ 同前书第71—73页。

家亦同系)，他这种非概念非数学的见地都是有见于生物学。而罗素尔是大数学家，于是他的哲学又都从数理来了。他分现在讲哲学的为三派，他自己居其一，其余两派都为所反对的。一是自希腊来古代拿推理，空想要论证知道宇宙怎样怎样的，谓之旧传派(Classical tradition)，举柏勒得雷(Bradley)的“现象与实证”(Appearance and Reality)为例。一是达尔文以来因进化论而产生之哲学，谓之进化论派(Evolutionism)，便是柏格森与实验主义一类。这旧传派内中自多是数理家、理性派(参看前头所叙的)，与罗素尔自己本是同气，他却鄙薄他们，可见这种派头是人所共弃了。他表明他讲的论理与从前理性派所讲的论理正相反，他任听想象，拟构宇宙的当是、可然，而不承认楞去立言宇宙的就是、诚然(原句见注①)。这不同全由所用论理不同，实是论理学内部的革命，把旧式的形而上学都就此廓清了。[1] 他从他这种论理的拟构就成了他的逻辑原子论，或称绝对多元论。这明是为无从经验只好从纯理上作工夫，不得而言其诚然，只好推其可然。与柏格森对看，恰是各走一路。一个要去经验，一个要去推理。于是在哲学方法上两个人成了敌对之势(其实全由所从来的科学根本不同而致)，彼此攻击非常凶猛。罗素尔批评柏格森谓：看他所讲的东西则非哲学的，看他所用的方法则非科学的。[2] 罗氏平常总自命自己的哲学是要用谨严的科学方法讲真正哲学应讲的东西。此话似亦不虚，他的方法本乎数理，论理本是科学的，而哲学是要普遍的，这迹先的理亦恰与适合。而柏氏的生物学看

---

① Russell：Our Knowledge of The Exterhal World as a field for Scientific Method in Philosophy，第 8 页原句 Thus，while it liberates imagination as to what the world may be，it refuses to legislate as to what the world is。

② 同前书第 16 页。

上去明非根本的科学、模范的科学，怎能以讲生物学的来讲哲学？一面方法上弄出大反乎一般科学的方法来，一方面所讲的东西又毗乎一项事实，似为非哲学的了。但在柏氏亦难诚服。他本以为有些科学的方法——如心理学等——也要更变才行，而要得到宇宙真际，要问到根本问题，非凭藉概念能成的，也是无能否认，怎能叫他舍其反智的主张呢（反对理智 intellect）？于是自近世以来的形而上学问题，到现代还是毫无解决的端倪。东方的哲学家对这种新形势（其实已经一百几十年了，不过在东方还是崭新的），第一要问自家所讲的什么佛学、唯识学，老庄学、宋明学、周易、太极等等，是不是人所不道的独断式、旧传派的形而上学？我看他坐在屋里东思西想，满副演绎推理神情，偏能知道许多天地未辟的事实，恐怕是无以自解的。难道可以自附于罗素尔的用逻辑么？或者柏格森的尚直觉么？恐怕都难强颜涂饰。或者于这个以外别有高超法子么？恐怕都说不上来。只是"真如"、"无明"、"阿赖邪识"、"一生二、二生三"、"太极"、"乾坤"，闭着眼睛讲罢了。唉，可怜！可怜！

别人怎样解答不得而知，我此刻应当对于这个问题有一番解答。现在讲的所谓唯识学、佛学的生命就系在这解答上，我并认人类所有的形而上学的要求就系在这解答上。质言之，我看形而上学是有个方法的，有他唯一的方法的，这个方法便是唯识学用的方法。但要说明这方法，自然要说明这方法怎样产生的，那必须先说明印度化才行。要说明印度化，自然要说明印度化是怎样产生的。印度化或不论那一种文化都不是孤立的，自生自灭的，是在人类全文化中有他的位置的（所谓全文化不但指横的宇且指纵的宙），那么非谈到东西的文化不可了。必把人类全文化看明，方晓得印度化是怎么回事，而所谓唯识方法的也就不待烦

言而解。所以这个问题本来是放在《东西文化及其哲学》那本书里去讲的，现在那书未出，那便不容易讲，亦不愿轻易讲。（或先取《印度哲学概论》第三篇第二章所讲佛家的认识论看看，亦可知其大概。）我现在只代表唯识家表示对于西方诸家的态度。第一我们对于从前形而上学家的臆谈法自然不能承认，而对于后来认形而上学不能成立诸家的意思都极赞成的，其间如波耳松的说法与唯识学头一层的说法非常相似。所谓宇宙只许是感觉的总计，不许别有什么宇宙实体，那还有什么形而上学可讲呢？（但波氏书未及见不能多批评。）凡认一件东西有实体概都斥为非量，形而上学家从这非量上头再生出许多议论来。其间有比无现，便是满篇非量，即所谓臆谈。而科学独许为知识者，因其或纯用比量经营而成（如所谓唯理的科学），或兼用现比经营而成，虽带着非量走却非从非量生（如所谓经验的科学）。对于实验主义的不承认一元自也是赞成的。对于罗素尔、柏格森两家，比较的承认罗，批评的承认柏。形而上学虽不是比量所能经营，因罗氏的比量先既不从一个非量生，后亦不结生一个非量（只推其可然，不言其诚然，不算非量），方法上没有流弊，所以比较从前的就赞成了。但这种方法是不会成功的，所以尚不能就承认。柏格森反智的主张是承认的，主张直觉却不能承认。他不能自脱于西方化而倡反智主义是不能成功的。一面是不能找着纯然非理智的东西——直觉并非纯然非理智的——则反智必不能圆到有

就；一面是不能根本反对理智，则无以解外人之难。[1] 看他所谓直觉的并非一种单纯作用，恐怕容易致误，而且既误无从纠正，反不若理智的没有流弊。因为理智就是比量智，虽然所得只是共相，却能自己纠正到一个无错误的地步，他所谓直觉还是含有比量作用在内的，既不能成功现量又不能使比量尽其功，我们很难信任（现、比、非量，自相、共相，后边自然要讲，并可取《印度哲学概论》参看）。有人以为他的直觉即佛家现量，这是胡说乱猜。虽然如此，柏格森之所成就的，却又与唯识学颇相密合。假使无柏格森开其先，或者唯识学还不好讲；印度化在晦塞的东方本无以自明，唯以有进化论后所产生、所影响之科学如生物学、心理学及其他，所演出、所影响之哲学如实验主义、柏格森及其他，而后佛家对宇宙的说明洞然宣达，印度化才好讲，唯识方法才好讲。此且不能详，然明眼人固亦不难看出了。（若无唯识学圆成反智主义，则柏氏哲学亦且无以自明。）

还有几句话附说在此：形而上学的方法没有探出，所以东一家西一家的莫衷一是。若他那唯一的方法确定了，那形而上学也是唯一无二的。这种唯一无二的形而上学便也就是科学，却毕竟非科学。这事在西方化与中国化里边都没有成功希望，因为这种文化很没有形而上学的要求。实验家不谈这种问题，留心的人应当晓得那实是西方化的表露。罗素尔虽极反对这种态度，其实他

---

[1] 同前书第23页。罗素尔难柏氏云：在柏氏之意，理智是从生存竞争而生出来的一种实用才能，而非可为诚信（true bliefs）之源泉。然我们唯由理智而后知有所谓生存竞争与夫生物学上人类的祖先，使理智而为引入歧误者则此非都不可信的了么？后又难直觉、理智同以适用为贵：然文明人都用理智，野人反之；人类都用理智，动物反之，如尚谈直觉则请回到山林中可也。按所难自很浅，却由柏氏不根本反对理智招来。

仍非有形而上学要求者。在西方化底下讲谈这个，真所谓爱智罢了。在印度化底下这是他唯一的要求（更无别的要求），所以成就在他手里。

第 二 章

讲法的商榷——用个问题引入唯识——如何说唯有识呢——批评

讲法的商榷

向来要讲唯识学，总不外讲《八唯规矩颂》，或者《百法明门论》，或者《观所缘缘论》，或者《廿唯识论》，或者《卅唯识颂》，或者《成唯识论》，或者《摄大乘论》，乃至种种。这些书自然都是好的，我们学唯识自然都是从他们学来的。并且学还学不来，讲还讲不通，那里就可以批评他们呢！但是常常有人问我初看唯识书先看那一部？我踌躇半天答不上一句准话来。我觉得都不合用。一部书有一部书的不合用，现在不能细论，且笼统的举两个意思。

大凡一个学说都是要人改正不对的习惯。自唯识家去看寻常一般人的意见都不怎么错的，只是要加以修正罢了。一个个意见的修正固是不可少，而尤重在根本的修正，便是修正你那些意见的共同谬习。什么谬习？就是寻常人说一件东西便是一件东西，说一句话便是一句话，而唯识家教你说一件东西不当一件东西，说一句话不算一句话。你如果说了不算，这话便可说得；说了就要算，这便万要不得。这是大乘佛家唯一的要义。而这些部唯

识的书，或开口便标举八识加以叙说（如《八识规矩颂》、《卅唯识颂》等），或开口便讲一切法没有别的唯有识（《百法明门》、《廿唯识论》等）。初看书的人或初听讲的人，听到或看到这些话便都纳入他的旧习惯之中，都变成了他一肚的意见，满腹的学问。什么“八识”、“唯识”的信口胡说，真是化醍醐为毒药。试问八识到底是什么东西？那里来的七个八个？岂不是造谣！天下那里有可以“唯”的东西？凡是说“唯”什么的都是最不通的话！多听几次讲，多看一部书，反倒使他愈发荒谬起来。所以我们要为避开这种流弊起见，便觉得这些书不合用（以《八识规矩颂》为尤甚）。

还有一层说他不合用的意思，就是他那开口所说的问题对于现在人讲有些不甚了解。譬如这些书所说的多半是我法二执的问题。这个问题原是当时佛家与外道对争的问题，当时拿他来讲自是极合用的，最好没有的讲法。而在今日，大家心目中全然没有这个问题，所以讲起来不甚得味，甚至于不知所谓。《观所缘缘》虽然不从我法说起，而他那个开口便揭本题（外色与所缘缘的问题）来得突兀。《摄大乘论》也不以我法为题，而开口说大乘十相殊胜，殊胜语乍看上去也是莫名其妙。所以我们为要避开这些不便当的情形，就觉得这些书不合用。

因此我不愿就这些书里拿一部来讲。不得不避开这些旧格局而另想个法子来讲。论起来这些书原来何尝不合用，《八识规矩颂》原是为八识理忒繁细，如此便好记诵。《百法明门》原是于《瑜伽论》中节录名数，取其简便。《观所缘缘》原为立那两个比量，把所缘缘的问题给个理论上确定，故尔直接了当。那从我法问题的讲法，如《成唯识论》等原是切就当时争论的问题而下解决，自更合宜。一样一样说去，都是在他那合用的地方是很合用的。然则我们为我们的合用，当然也有个合用的讲法。我们本来

不用说话的，说话都是个方便，那自然怎样方便怎样说了。至于说的道理仍无二致。譬如破我法二执是佛家即唯识家唯一的意思，我现在所说还是要破二执，并非搁开不题。顷所谓一句话不当一句话的意思原从此出。如何可表见我们的精神便如何说，那精神是彼此一样的。虽然不按照旧格局而材料却还是唯识家原有的材料，不能杜撰。现在用一个问题发端引入唯识学理，这个问题也是旧有的。

用个问题引入唯识

在一般人常说我现见一座房子，或说我现见什么什么东西，倘非西方的心理学家或哲学家，大约总不晓得他们的错误。古时印度的外道也是如此。他们常说人的知识有从现见来的，例如看见此处有一牛，便知此处有一牛。有从比知来的，例如看见篱外露两只牛角，便也可以知道此处有一牛。这话在唯识家便不许。唯识家说一件东西，都不是现见可得的，现见里头没有东西。这种议论唯识书里常常说，我们现在举护法论师《大乘广百论释论》作例。原论卷七上说：僧佉派说瓶子衣服等等是现见的东西，我们眼所能见，手所能摸，体质是实有的，这话很不对。你眼睛那里能见得瓶子呢？你眼睛只能见色，而瓶子不单是色而已，岂可就说是见了瓶子。你如果说瓶子就是白色、硬触等等众分合成，见一分也就可说见瓶。然则是一句不可靠的话了。况且其余触、味、香等多分既皆未见，正应当说从多分说不见瓶才是。所以我们唯识家说“一切瓶衣车等皆色根所取境界”。你如果说纵然眼或手等一根不能得全瓶，诸根合起来总能得着了。这话也不对。眼不得瓶，手不得瓶，即便通数起来还是不能得瓶；多不得瓶，合起来还是不得瓶。如何可以说合起来就算瓶呢？岂但不得瓶，我还要进一步告诉你，你并且不能得色。因为照你的

意思，那瓶子白的黄的色也当他是有体的，而你却只看见他的一面，那后面上下左右各面，你都不曾看见。况既有体即是亦可尝可触的东西，这便同瓶子一样是不能得的了。

他那论上又说离开坚湿等触，没有别的所谓地水等四大，也是这个意思。总而言之，不许你去设想你所见、所闻、所尝、所嗅、所触的是有体东西。平常人所有一切具体事物的观念超过见闻尝触都是不对的。

说到这一步，外人便又问，一切实体东西非现见上所有，我便不去说我见瓶、我见白色（有体的色），我只说见那空空的白的意思，不说摸瓶、摸硬的东西，只说摸着那空空的硬的意思，这总可以许我了。唯识家却还是不许。唯识家说这空空的一个白或硬的意思，也不是你看得见，摸得着的。这其中有两层。一层是说一个个意思都是全然没有的东西，如同龟毛兔角，你如何能看的见摸得着他呢？一层是说一个个意思都是自己所本无，而是从许多东西上边假造出来的，这桩假造的事业非眼或手等根所能办，所以说你见不着白的意思，摸不着硬的意思。

我们现在为说明以上的道理，征引一些别的书然后加以解说。陈那菩萨在《因明正理门论》上说颂道：

有法非一相　根非一切行　唯内证离言　是色根境界

又有一颂道：

一事有多法　相非一切行　唯由简别余　表定能随逐
如是能相者　亦有众多法　唯不越所相　能表是非余

这两个颂便是反对那外道现见比知的说法，申明他自己的说法与前人不同。陈那以前不但外道如此说法，佛家也如此说法。因为因明本是外道的东西，以前的佛家仍其旧贯，拿来说说去敌挡外道的。等到陈那加以改正才成了佛家的东西。现见比知又叫

作现量、比量，前一颂是说现量的，后一颂是说比量的。所谓有法非一相，就是瓶不单是色，根非一切行，就是眼根只行于色，不能行于声、香、味、触，你们以见瓶为现量的，统不对。真是色根现量境界的，只有内证自知难于言说的方是。那所谓白或硬的一个个意思也是原所没有的。那们是那里才有的呢？就是第二颂所说的比量了。所谓一事有多法，就是说瓶不单有一白或硬的意思。相非一切行就是说一个观察不能及于几个意思，观察颜色便不及观察硬度。以下便是说一颜色的意味的表定都是由于简别其余的颜色，如此便要许多颜色才能观察的出来。这后四句颂就是《因明入正理论》藉众相而观于义那一句话。我们所有白的意思不是初看见一个白就有的，是屡次看见许多同样的白与不同的红、黄、蓝、黑、灰渐渐分别开而表定出的。这番作用完全就是个比量（参看《印度哲学概论》第三篇）。原来从前所谓现见的就是心理学所说的知觉（perception），而唯识家所谓现见的却是感觉（Sensation），这两样东西差得非常之远。外道拿知觉当作一个感官的感觉，因且说他所知的为真实，这是不能不纠正的。感觉是感官的一个感觉，而知觉不止一个感官的感觉，却含着几个感觉。不但不是一个感觉，而且还不单是感觉而已，又有感觉以外的别种作用。唯识家说就是感觉的复合仍旧不能生出观念（idea）。唯识家说感觉是没有意思的，而观念是个意思，那们即是生于比量的那意思么？唯识家说也不是，这是生于非量的。质而言之直不是量。比量原就是判断与推理（judgment，reasoning）的作用。不过唯识家说这种作用只能生出甲式的瓶子意思来，不能生出乙式的瓶子意思来。

甲式　如说：这是个瓶子。（此所谓瓶子是抽象的概念 concept）

乙式 如说:这里有个瓶子。(此所谓瓶子是具体的观念idea)

从许多瓶子与非瓶子生出一个抽象的瓶子意思来,这是可以的。从白的、硬的乃至其他种种意思,构成一个具体的瓶子意思来,这便非比量作用可以行的,乃是出于设想(hypothesis),并且是始终无法可以证实的设想。而寻常人却全不留意他是设想,以为是事实了,因此唯识家说为非量。

怎么说具体的瓶子意思是出于设想呢?因为你现在所看见的、摸着的、听到的,一样样都是空虚的影象(image),并没有所谓“体”的这样东西被你得到,你却总觉得有个“体”。你叫他作瓶子,为他们所共依凭,这不是事实以外的设想是什么?倘若有法子把这个设想去勘证,证实那也是大家希望的,只是永远无望。因为就是穷尽了力量,剖开打碎的去勘察,你所用的总还是你那眼、耳、鼻、舌、手等根,所得的还不出影像。所谓“体”这样东西是只能推想,不能得到的。始终得不到的却竟把他作实,这不是诬妄么?这个问题后来还要讲,此处不过说明前面现见上没有具体的东西,同具体的观念都是不对的话。

再其次便说明现见上也没有抽象的意思。因为抽象的意思是比量作用才成功的,上头陈那的颂已明。现在心理学上以先有概念后有判断的说法为不对,而说概念之成立有待于判断,判断之成立有待于概念。可见没有比量作用是不会有抽象意思发生的,初非现见所办。所谓一个个的意思都是龟毛兔角,也非是立异之论、深窈之谈。就是心理学上说“概念是我心所造,没有客观的物体与之相应”的话。既是龟毛如何可得。从这两层现见不但不能得具体的瓶子、具体的白色,并不能得空空的白的意思。所有前面的话到此说明已竟。(此处应当征引唯识家的话而未引的

很多，可看《印度哲学概论》。）

如何说唯有识呢？

瓶子、白色、白的意思，三层一层层都不许，直是赤裸尽光。外人必反诘：然则我们开眼四瞩岂不是一无所见了么？唯识家说这也不是的。我虽一样样破斥，却还留下一件东西不曾破的，就是陈那所谓内证离言，就是心理学所谓感觉。一切都可破得，独有这个不能破，无可破。别的都是虚妄没有的，独有这个不能说没有。这个并非别物，这个便是唯识家的识。唯识家所谓唯识的就是说一切都无所有，唯有感觉。唯识的识向来说不出来，我可以大胆指给大家看，就是这个感觉。唯识家为什么说唯识意思很长，我可以先说他那粗疏不完头一步的说法，就是唯有感觉。

譬如开眼见白，便有个白的感觉。虽有白的感觉，却并不知是白、非白。更不知道什么瓶子不瓶子。这个单而且醇的感觉真实不虚，原是浑然的一个东西。从这上头我们就其似能觉的一边说作见分，就其似所觉的一边说作相分。见分也名行相，相分就是所缘。唯识上说见分于所缘有了别用，所谓了别用就是感觉用。《廿唯识论》开首说“心意识了名之差别”，就是说“心”、“意”、“识”、“了别”都是一件东西，不过名目不同罢了。我现在又替他增感觉的一个名目。“感觉”就是“了别”，就是“识”，就是“意”，就是“心”。若细说去，感觉上不但有见相二分。若单是见相二分，彼此为用各别便无结果。二分各自起用已竟，有个收到的地方，证知他们是有用了，这个唯识上叫作自证分。又因为这个便是见相二分所同依而起用的，也叫他自体分。就是识的自体。《成唯识论》上说：

相见所依自体名事，即自证分。此若无者应不自忆心心

所法。如不曾更境必不能忆故。(中略)然心心所一一生时,以理推征,各有三分。所量、能量、果量别故。相见必有所依体故。如《集量论》伽他中说:似境相所量,能取相自证,即能量及果,此三体无别。

这就是说,如果没有自证分,那见分、了别、相分的便同没有这回事一样了。所以能自忆有这回事的,因为有自证分也。又拿能量、所量、果量去分配喻明见、相、自证三分。见分如能量的尺,相分如被量的东西,自证分如量了后便晓然是几尺的智慧。但虽喻作三样,却只是三样用,并非各别有体的。

《论》又说,若要细分别应有四分,三分之外还有第四证自证分。如果没有,谁证第三呢? 自证同见分一样,自应要有一个去证他的。又自证分去证见分的时候,他对见分又为能量,既为能量,必有量果,所以必有第四证自证分才行。虽有第四却无第五。因为第四之所证还以第三为证,就无所用第五了。那们第三之所证何不可还以第二为证呢?因为第二见分不一定是现量,而心自为证,当然是现量没有问题的,所以知道第二不证第三了。这个说法叫作“四分成心”,就是唯识家居然有特别本领察见隐微,告诉你一个感觉中是有这们四层的。我且把原论节录一段作结。

此四分中,前二是外,后二是内。初唯所缘,后三通二。谓第二但缘第一,或量非量,或现或比。第三能缘第二。第四证自证分唯缘第三。非第二者,以无用故。第三第四皆现量摄。故心心所四分合成。具所能缘无无穷过。非即非离,唯识理成。(中略)如是四分或摄为三,第四摄入自证分故。或摄为二,后三俱是能缘性故。皆见分摄。此言见者是能缘义。或摄为一,体无别故。如《入楞伽》伽他中说:由自心执着,心似外境转,彼所见非有,是故说唯心。

批　　评

这其间有不明白后来自然会讲到。我们现在把这章的本题已经结束了，却去批评批评。这个批评也是不可少的，可以给大家许多极要紧的指点。

我头一样要指点给大家看的，唯识家的心与平常所谓心的不同。唯识家原也叫唯心，而平常大家也有所谓心，于是大家以为所谓唯心的就是大家那个心了。什么"万法唯识三界唯心"、"一切唯心所造"，随便乱说，令人听着煞是难听。《印度哲学概论》第二篇唯心唯物一章很论过一番这个问题。本来此处还不能谈。不过我要大家先去留意。大家平常不是专拿有念虑的作心么？看见瓶子便想道这是瓶子。看见白便想道这是白。我偏要拿没有念虑的感觉作心。看见瓶子不知道是瓶子，看见白不知道是白，这不是很可注意的么？我所以要如此的是因为要大家省悟：

一般所说的心但是半边的。唯识家所说的心是整个的。

一般所说的心但是那作用。唯识家所说的心是个东西。

我所以狠命的排斥比非量，极力的扬举现量，我所以别的都还不曾说到，而第一章就要先进四分成心，都是为此。至于如何叫作半边，如何叫作整个，如何说是作用，如何说是东西，须待后来再讲。

我第二样要指点给大家看的，我前面说过，唯识家说一件东西不当一件东西，说一句话不当一句话，而大家不留意常常把什么五六七八识以为当真是有这些东西，把唯心的话以为当真是唯有心。若照我现在所说的去看就明白了。瓶子不许说有，白色不许说有，白的意思不许说有，最后不可破无可破的是感觉。然感觉果然可以说有么？感觉自己不曾证知他是有无。所谓自证分、证自证分都完全是现量，没有判断的，有无的话是判断上才

有的。[1] 我们如果拿别的作用去判他的有无，不论是说他有，是说他无，都与他不相应，都是瞎说罢了。至于他不是一件东西，实存永在，更不能数出七个、八个，那是更显然的。唯识家一面反对一般人所误为只是虚用的心，要大家认出个整个东西的心，同时又要大家不要当他真是东西。一面反对一般人所误为有的东西，说都没有，只有识。同时又不要大家当他真是有。我这第一章都已作到，谅不难看见的。

---

① 自证分、证自证分，本来很微细难讲。所以多有人讲不出来，或者讲错。章太炎先生的《葑汉微言》第九页说：有洛耆围氏驳康德的认识论，说要认识此认识者还不得不用认识，便陷于循环论证。章先生以为洛耆围同康德都不晓得自证分，引前世希腊史多迦派讲明自证分，替康德解围。说观念真妄的质定，是有别一观念伴之而起，为直接之证明，这便是自证分。又第四十六页说，人心四分，前二易知，后二自证分、证自证分难晓。举例道："如素所知见，或往时尝已有此志愿，久渐忘之，展转误思，而当时即知其误，猝然念得而当时即知其不误。此猝然念得者不依见闻，不依书史，即自证分也。此当时知其不误者亦不依见闻，不依书史，即证自证分也。"又说心理学家称此为阈下意识。这许多话都是逞臆杜撰没有一句对的。要知道自证分、证自证分通是现量。即便意识上见分之非量的，他那个自证、证自证也都是现量，误了并不知误的。所以《因明正理门论》上陈那说贪等自证分也是现量。现量一点意思未有，是没判断的，那里有什么"质定真妄"、"知其不误"的这些作用能力？况且所谓四分成心的不必看作具有许多许多作用如心理学所讲的那个心，不论眼睛或鼻子一刹那就过去的感觉已经是四分完成了，何曾有什么"质定真妄"、"知其不误"的这许多事情呢？章君开口就说"人心有四分"，这"人心"两个字不甚合式便是他致误之本，那阈下意识的话更不必辩了。后来我看见章先生与吴检斋先生（就是手记《葑汉微言》）的两封信，又说王学家的良知便是自证分，致良知便是证自证分。那王学上明明说知善知恶是良知，这岂是自证分所能作的呢？总由于误认这二分有什么胜用，其实并不能有什么用处，所谓他的作用如我上边正文讲的，算是最明白了。张克成先生也有拿自证作良知的说法，同此辨正。

第 三 章

外色有无的疑问——破有色论——破以外色为所缘缘——唯识学的方法——一唯识所谓心与俗不同

外色有无的疑问

如我们上章所说，外人必生疑问道：你不许说瓶子有，白色有，只说那感觉有，难道说没有瓶子，没有白色，就会有感觉了么？倘然瓶子与白色是有，就不得说唯有感觉了。唯识家且先不去讲明为什么感觉以外无所有，与平常人误以为有的原故，而反问外人，你即说有是如何有法呢？外人自然也有许多主张，唯识家都把他驳了，然后方申明自己的意思。《成唯识论述记》卷六第十三页以后把外道同小乘的有色论就是实质论叙述一过，都拿来驳诘。我们现在便去讲他。按当时外道如路迦耶就是顺世外道，吠世史迦就是胜论宗，都是持有色论的(其实僧佉宗也认物质客观存在，不过没有极微论)。他们主张有色的说法，就是极微论。顺世家说宇宙间一切都是物质成的，就是精神也是出于物质。这此物质分四种，叫作地、水、火、风。他们都是极微细的圆体，就名之曰极微。这极微是真实常住，不可破坏的东西。从极微能生成再粗大的物质来。所生的粗色并非能大过他那能生的极微，还是与原来的量相等。《廿唯识述记》卷三上说的较详些。他说譬如两个极微合生一子微，子微之量等于父母，就是两个本

极微，不过体是合而为一了。子微同他两本极微合说便是三微，如是三微同别的三微又合生一子微。这个子微便是第七子微，仍旧等于他六本微量。如是七微同别的七微合生一子微。这个便是第十五子微，仍旧与原来十四微量相等。如是展转成了三千界。三千界既从父母二法所生，所以他的量还是等于父母量。不过子微即粗色的，即从他生；性是无常，可以破坏的罢了（其余关系极微论的话，《印度哲学概论》第二篇第一章、第二章很搜罗一点，可以参看）。胜论也是说四大极微（印度哲学上有许多话并非某一家的学说，不过印度土俗都如此说罢了，四大的话也是这样），同顺世差不多。不过顺世只立四大，胜论还有许多别的东西。把四大算在九实之中，九实又属六句义或十句义之一，与此无关且不叙他。

破外道的有色论

唯识家破人的学识，都凭着因明三支去立量。先破他能生的四大极微，现在便有三量：

你所执的极微体应非实，
　　因你说他是有方分的，
　　　　如同蚁行等。
你所执的极微应非常住，
　　因你许他是能生粗果色的，
　　　　如同所生的子微。
你所执的极微应不能共聚生出粗果色来，
　　因你说他是无方分的，
　　　　如同心、心所。

在第一量中，蚁行的有方分非实有是他所许的，所以极微也应非实。蚁行没考查得是什么东西，方分是说有上下左右的方面

可分。空虚的东西如心同心所便是无方分。第二量中,心同心所的无方分不能共聚生粗果色是他许的,所以极微也应不能生粗色。第三量中,子微的能生粗色而无常是他所说的,所以极微也应无常。第一同第二量是二者必居其一的难法。

其次要破他所生的粗色。设量道:

所生的果应不名粗色,

因你说他是与本极微量相等的,

如同本极微。

所执实粗果色应不是眼所可见的,

因你说他是与本极微量相等的,

如同本极微。

第一量中,本极微与本极微量等而不名粗色是他所说的,然则所生果色与本极微量等也应不名粗色。第二量本极微看不见是他说的,然则粗色也应看不见,而你说粗色可见,岂不自相冲突了。这时候顺世家无得可说,胜论宗便有个说法。他本来说六句义第一句是实,第二句是德,实即物质,德即物德。物质与物德合了之后才成为物,而体量大小是属于德的,于是他现在就说道:果色所以可见的是因为与粗德合了,眼便看的见,极微没有粗德合,便看不见。再立量道:

果色应无粗德合,

因你说你是与本极微量相等的,

如同本极微。

极微亦应粗德合,

因他与粗果色处无别故,

如同粗果色。

第一量准前易明。第二量中,因为极微粗果体量不异,所以粗果

之所在，便是极微之所在，叫作处无别，因为处无别所以果色粗德合，极微也应粗德合了。第一第二两量是双方并进的难法。这时候顺世、胜论两家又生出解救的说法。他说我并非说所生的子微等于一个极微量，本来说是等于父母二微的。一个果色都还在那多微上边，既非一微，所以就不妨说为粗色了。那便立量道：

极微所生一果色体应非是一，

因他所在的因父母极微处所各别故，

如同父母极微。

父母极微处各别，体便非一，果色在父母极微上边也应体非是一了。既然体非一，那们此果色还不曾成粗，并且因此也还非看的见的。两家便又解说道：果色一一细分的时候非是粗，但许多果色合起来便成粗了。再立量道：

许多极微合起来应成非细，

因他的量等于粗果故，

如同粗果色。

许多果色合起来应不成粗，

因他的量等于极微故，

如同父母极微。

极微同子微即果色量原相等，何必许多果色方合成粗，许多极微就应能成粗的了。又果色许多合起来便看的见，那们极微许多合起来也应看的见，何必用果色呢？况且既是许多东西合起来的，便是假名而非实有，譬如"军旅"、"森林"一样，你怎可说粗色是实有呢？他们本说极微实有，粗色也实有的。以上破所生粗色竟。第三层便要合破能生极微同所生子微。立量道：

粗果与因父母极微应当不同在一处，

因你许他俱是有质碍的，

如同两个极微。

他们本说果色实有的，又说果色之所在即因色之所在，果色极微俱有质碍，如何能在一处呢？他们又解救道：果色因微的体可以相受入，如同沙子容受水、药化入熔铜一般，并不另占空间的。这话很不对。谁许沙铜的体真能容受水药？沙子是彼此间离所以水得进去，铜与药起了变化所以得加入，都并非二物体同在一处，何得为例呢？你如果引为例，那极微也应自己离间，便非一体了。或极微也要起变化，而非真常了。你又说果色是一体而非二，那们我们看或摸得他一分时，应当就得到一切分。因为你说他是一故，就此即得彼，得彼即得此。你倘不许，便违彼此一体之理；你倘然许了，于事又不合。所以你们的说法翻看覆看总不成理，不过是你们随情虚妄计度而已。

破小乘有色论

这一篇话在我们现在看去没有多大意味，然在当时把很大宗派的学说拿来作严密的驳论，便是系人观听的大论文，十分重要了。驳完外道再驳小乘(《成唯识述记》卷七)。小乘说有两种色法。一种是有对，即是物质。对谓对碍，是极微所成。一种是无对，非极微成。与顺世胜宗都算极微论家。但小乘里边还分许多派别，说法不相一致的。譬如萨婆多部即一切有部说有对色都是实有。经量等部便只说极微实有。唯识家发难道：有对色一定不是实有(对萨婆多说)，何以故呢？因为能成有对色的极微非实有(兼对经量等部)。立量道：

极微应是假非实，

因你许他是有质碍的，

如同瓶等物。

你所说的极微不能集成瓶等，

因你说他无质碍故，

如同非色法。

质碍两字有两种意思。一种是有对便算质碍，如此则萨婆多的极微亦是碍。一种是有方分才名碍，如此则萨婆多的极微便不算碍，而唯经部极微是碍，任凭他们怎样解释，这两个量是二者必居一，逃不脱的。又专破经部极微有方分说立量云：

你所执的极微应可分析，

因你说他有方分故，

如同粗色等。

你所执的极微应非实有，

因他中分析故，

如同粗色等。

但萨婆多既说无方分须再设难。此难有五。初难中先设推论，再出难。

你所说的和合色应无方分，

因其体还即极微故，

如同你说的极微。

你的和合色等应不能承光发影，

因他无方分故，

如同非色等。

萨婆多师本说极微即是和合色，和合色外无别极微，所以有上边的推论。接着便出和合色不能承光发影的难。但是太阳出来照到柱子上的时候，东边接着阳光，西边出现阴影，岂不是有方分之证么？若无方分应当是东边有光西边也有光了。又比方看见墙壁的时候，或者手摸他的时候，只得着这边得不着那边，明有方分，这些东西都是你所谓和合色的，而和合色即同极微又是你

说的，所以知道那极微必有方分，此是二难。又这些极微随他所在的地方必有上下前后左右的各方面，而不然的话，怎么能说共相和合或共相集聚呢？和合是古萨婆多的说法，集聚是新萨婆多顺正理师的说法。立量云：

极微应不能集成粗大物，

因他无方分故，

如同虚空等。

此是第三难。又假使极微没有什么上下左右的方面，那么若两极微到了一处岂不要互相涉入，成了一个，怎能和集而成粗呢？此第四难。又你说有对色即是极微，倘然没有方分，应当没有障隔，那何所谓有对色呢？立量云：

你们的墙壁、柱子、眼睛、手指应当不是有对色的，

因他无障隔故，

如同心、心所。

此是第五难。所以你们所说的极微种种看去必然要有方分。有方分就可分析，一定不是实有的了。能成极微既非实有，所成的有对色一定不是实有了。以上驳小乘竟。

破以外色为所缘缘

以上的驳法，是把当时的有色论加以驳诘，更有切合现在问题的驳法，就是说感觉不能感觉到外色，外色不能为感觉所感觉。何以故呢？我们且想，可以为感觉所感觉的，总须备两个不可少的条件：

一、必须是有的东西，才能生感觉，没有的东西当然不成。

二、必须是感觉可得的东西，就是眼可看的见、手可摸的着的东西。

这两个条件并非我们加上去的，是从“可以为感觉所感觉的东

西"这一句话本身上分析出来。外人不立外色为所感觉则已，否则是不能不承认的。唯识家于这"感觉所感觉的"有个名目叫作所缘缘。上头一个缘字是动词，与感觉了别是一个意思。下一个缘字是名词。唯识家向来说有四种的缘法：一、因缘；二、等无间缘；三、所缘缘；四、增上缘。这且容到后来讲。现在的问题是外道小乘以外色为所缘缘，唯识家说你们的外色都不能作所缘缘，要内识为所缘缘才行。内识就是感觉自己。发这议论的便是陈那的《观所缘缘论》。但现在照《成唯识论》。要破外人的主张，先叙明他的说法。他们的说法不一：

一、许多极微体各别作感觉所行的境界　此是古萨婆多部毗婆沙师的说法。他说眼看东西，手摸东西，都是许多极微体作我们的手与眼的境界。为什么呢？因为一一极微体是实有的，若合成阿耨（粗色的初步）同阿耨以上的东西，便是假法非实有物；而眼手等感觉是缘实法为境的，所以不缘于阿耨以上的合和假色，而缘于极微实体。

二、许多极微体和合起来作感觉所行的境界　此是经部师的说法。他说实在极微不能作眼等的境界，七极微合成阿耨以上成了粗色，才能作眼等境界。为什么呢？因为极微本不可见，粗色才可见的，虽假亦不妨。

三、许多极微体和集起来作感觉所行的境界　此是新萨波多部顺正理师的说法。他这说法出于陈那发论破以上两家之后，所以他变出了个巧说法来。一方要顾全他本宗（萨婆多部）感觉缘实不缘假的主张，所以不从经部之说；一方又要顾全极微不可见、不能作眼等境的道理，所以又不照古师之说。他就说一一的极微不和集的时候固不是感觉的境界，若和集起来便展转相资各有粗相生，可以感觉得。这相是实有，能生感觉。譬如阿耨即

七极微和集来相资各有阿耨那们大的相。一处相近，叫作和。却不为一体，叫作集。就是说极微虽在一处而体各别，不失为极微实法，能生感觉，而相已成粗，能看得见。外道如胜宗等，以有分色即粗色为眼等境。极微亦叫作分，分为粗色所有，所以粗色亦叫有分，体唯一物的。他这说法应属于和合论，还是和集论，不得其详。大约总不外此二，所以附在此处不另立一条了。（《成唯识》原破有四条，三条如上，还有正量部一条在前，因其无味略去。）

于是我们破第一家道：你所说的色等极微本来不许为实有的东西；即或让一步，许他为实有的东西，可以作能生感觉的缘法了，然却不是所缘缘，因为眼或手的感觉上全没有极微这样东西。明明缺第二个条件。立量云：

　　色等极微设许是眼等感觉的缘法，亦必非所缘缘，

　　　　眼等感觉上无极微相故，

　　　　　　如同眼根等。

所从而能发生色觉的叫作眼根，能发生声觉的叫作耳根，如此类推。但这些根都是看不见的东西，并不是看的见的眼睛耳朵。看见的眼、耳都是所感觉的东西，那从而能发生感觉的当然是另外一个东西。这个东西因为是所从而能发生感觉的，所以天然的不能为感觉所得。这是大小乘所共许的。其为缘法（属增上缘）而非所缘缘，也是大家所共许的。所以就难小乘道：你的极微既感觉上所无，顶多不过同眼根一样，算一个缘法，怎能算所缘的缘法呢？假使他救说道：粗色出于极微，粗相自亦在极微上有了，所以我说各别极微之上都有和合相（即粗相）。此相是用，极微是体，用不离体，体既实有，便圆成所缘缘的两条件了。这话不能承认。未和合时的各别极微既没有和合相，怎么和合时的各别极微

就有了呢？立量云：

极微和合时应无别和合相体，

即本极微故，

如同未和合时。

所以和合时的极微一样不能作感觉所得的东西。再破第二家道：

你所说的和合色设许是眼等感觉之所缘，仍非是感觉的所缘的缘法，

因为他是假名非实有的东西，

如同第二月等。[①]

人眼有毛病，常时看见月亮成了两个。那第二月原是无有的东西，彼此共许的。你所说的和合色本不能作眼觉的所缘。即或让一步，这种粗相眼觉上能有，可以算作可缘的了，然仍不能算所缘的缘法。因为作法缘的须实有的东西，难道你承认第二月也可以作所缘缘如第一月么？再破第三家道：

你所说和集相资的极微应不为感觉的所缘，

因他还即极微故，

如同不相资时。

和集相资时的极微与未和集相资的极微相不异，怎便能为所缘

① 这个三支上边有点不合式的地方。因为所举第二月的喻同所需要的喻"是眼等感觉之所缘而非所缘的缘法"条件不合。第二月并不是眼等感觉之所缘。要寻一个是感觉之所缘而非其缘法的实际上本是不可得。何以故呢？因为感觉只感觉实有物——即唯识家所谓性境，所以凡是所缘都是所缘缘了。平常人说眼看差了，看见第二月，这话不对。眼不会看差，眼不会看见第二月。《成唯识述记》卷七第十五六页对这个喻的不合有几种说法，那其间把"设许是所缘"的字样除去，只说"和合色于感觉非是缘法"一个法子很简便。原来这喻的本意是要证他非缘法，所缘一层乃是支文，合不合，具不具，无碍这比量的成立。不过细密些总妥当。明昱、智旭的《相宗八要》所讲《缘论》都没讲此层。

了呢？此第一难。又你说许多极微和集相资有粗相生，各别能为感觉所缘。如果如此，那们一般多极微所和集成的东西，无论瓶或碗看上去都一个样了。因为你不取和合色的说法，看的时候还是看各别极微的相，那和合的形式不成问题，自然极微一般多就都一个样了。此第二难。外人如果说极微虽一般多，摆列的不同，所以瓶子与碗不同。这话也不对。你原说和集之后相资各别有粗相生，现在摆列的不同，既足以生不同的样子，那们极微在瓶子的摆列之下，岂不相资各别生了瓶子相，非复极微的微圆相了么？这真是笑话了。此第三难。并且你说看瓶子的时候却极微各别为所缘，也不对。粗相的感觉怎能缘细相的境？断没有说如此的感觉，可以缘如彼之境的道理。如其可许，那们色的感觉也能感觉声音了，乃至能感觉一切香味触了。此是第四第五难。

以上对三家驳论俱竟。容许他们立有极微尚且有这许多荒谬地方，况且如前头所破，并非真有极微呢？护法造有《观所缘缘论释》论讲这个问题很详细，可以取参。外人至此必要问道：如你的意思，难道感觉竟无所感觉了么？并不是这样说。我的意思，感觉不能以外色作所缘缘，他所缘的即是他自家变生的相分。我并非是说感觉没有感觉白，但白不是外色，还是感觉自家所有的罢了。这相分的白是或大或小顿时现出一相来的。并非变生许多极微，什么和合和集起来的。因为执着粗色有实体的，佛要他灭除这种执情，教他修观（修观是瑜伽师的术语），把粗色来除析，才说极微这话。其实何尝真有极微能成粗色呢？于感觉外你要想建立极微粗色实有，那是作不到的（未从论证）。这相分的白用不着什么真实常住的话，而你却不能说他没有。因为他是随着感觉的，感觉有就现有，感觉无便也无。只须如此的有便已合了第一条件，可以作感觉的缘法。又因为他就是现于感觉上的东

西，当然合第二条件。于是就成就了所缘缘。[1]

---

[1] 在大学讲到此章的时节，因某君的质疑，偶然翻出张克成先生作的《观所缘缘论浅说》来看，始知其中错误很多。而某君便是为张君的讲法所误。张君的书外间流布的很多，贻误必已不少，自不得不急加辨正。按张君的书通身都是病痛。零碎的错误与不妥，且待有暇细摘。他那最大病根直弄得全盘不对的厥在通体都以外色为所缘缘，不合于唯识立言。所以他处处总是说："……二俱大反乎唯识……"，"……与唯识正理绝不相应"，"……只有内色为所缘缘方足成立唯识正理"。试问我们同敌家对诤却责备他"你的学说不合于我的学说"、"必须如此说法方足成立我的学说"，这成一句什么话！并非偶然两句方立言不善，你看他全书可能舍此有别的意思？张君所以如此立言的，因他就未曾明白问题所在，错把见相二分当作所缘缘的两个条件，上边所缘二字解作相分，下边缘字解作能缘，解作见分。所以他处处总是说：

"一支者犹云一分也。执极微者纵许其有能缘见分一支，而又缺所缘相分一支。执和合者纵许其有所缘相分一支，而又缺能缘见分一支。彼此互缺一支，即俱是不从自证分起，与唯识正理绝不相应。"

"见分相分俱依自证分同时并生，设同时无能缘之见分所有相分非真相分，设同时无所缘之相分所有见分亦非真见分。二者不能孤起，以离自证分无实体，即离唯识无实法也。所缘缘义如此。"

"见相二分既非同时并起，……于此足证能缘义既幻所缘义亦虚。"

"设许其有引生义为识上所缘之见分，非许其有境色义为识上所缘之相分。……故极微于五识纵许其能缘而绝非所缘，有断然者。"

原书处处如此，也不必再多引。因他既以见相同依自证起作所缘缘，而"见分""相分""自证分""同依自证起"这许多话是唯识家自己的学说。于是破斥敌家就全在破斥他不合唯识正理了。如此讲法令人怎得开解，如何信受？

本来的问题很简单，陈那的意思也极浅显，不过是说，"即是感觉所感觉的东西（所缘义），当然要我们感觉能得的着他（所缘义），当然要有这东西方足以使我们感觉（缘义）"。这是人人知道人人承认的一点意思，并非什么"唯识正理"。所缘缘只就是相分，张君却竟认其所缘义作相分，缘义作见分，所以责外道"……设许其为见分非许其为相分，……"，必要他一个所缘缘双具二分，所以总讲二分同依自证起的唯识正理。把读者讲得永世不得明白。因根本上先把所缘缘讲错，一面那全书大旨固然不对，一面那语气难通，字句费解的，也就不可胜数。即如上边所录的四条，条条皆然。我们无暇计较这细故。在这个以外的错解误说且摘举出来，但亦不及一一去辨正，不过读者注意就是了。如：（注释①接下页）

唯识家这个主张在当时的外道小乘总觉难于信受。眼前白的、红的、黑的、蓝的，大家共见与我无干，怎好说那白、红、黑、蓝不是外边的颜色，却说是我自己感觉上的东西呢？若在今日，已经是哲学家不再讨论的问题，心理学上大家共晓的道理了。原来所有色声香味触这些东西都不是外边有的东西，而是外边全不曾有的。譬如白瓶子的白，我们总觉得这白是瓶子的白。其实瓶子本身是没有颜色的。所谓白颜色的是我们视神经映受如此之以太振动的刺戟而反射现出的。本为瓶子所无，只在我们感觉上有而已。因为眼睛要离远了才看见东西，接近了便看不见，所看见的（如白之类）便总觉得在那远处（如瓶子等处），为外物所有，非我所有了。倘换一个感觉机关去讲，便容易明白。譬如姜椒等物，要对于人的味觉而言方说他辣，这个辣要待舌头尝着才有，在姜椒自己无所谓辣不辣。所谓辣味的岂不显然是在我们感觉

（接上页注释①）

释外道、小乘的极微论；

释头一个比量破古萨婆多部；

释极微和集论；

释破和集论之比量；

释执眼等识能缘极微诸和集相复有别生；

释瓶瓯等觉相之四句颂；

释前颂之长行；

释极微量等故之四句颂；

释前颂之长行。

除因错解所缘缘而生的错误不计外，以上各段也都讲错（每讲到叙外道计执多半错解），或瞎说许多不相干的议论，全失陈那本意（每讲到破外道的比量都是如此）。大约张君所根据的只是智旭、明昱的两部分书。他两家本来就讲得不算好，其中明昱更差。张君把所缘缘错解成同时为能所缘，一半也由他们讲得不明所致。

还有一层意思大家要注意。这以内识为所缘缘是件事实，并非凭比量可以建出来的。有陈那的几个比量无这几个比量都不干事的。若以因陈那比量而后建立那就大错了。唯识家只以比量破敌，至自己的学说并非由比量得来。

上现出的，为姜椒所本无么？瓶子的白犹之姜椒的辣，同为我们自己变生的相分，并无二致。那所谓总觉得白在远处的意思，并非视觉现量原有的。现量上没有远近物我。所以《成唯识论》上说："色等境现量证时不执为外，后意分别妄生外想故"。据说生来眼瞎的人一旦开朗能看东西的时候，他觉得所有的东西都像在眼前面一样，初不知道那个远那个近，这话目是不错的了。[①]《成唯识论》上说：

> 内识生时似外境现。
>
> 或复内识转似外境。……虽在内识，而由分别似外境现。
>
> 识生时，无实作用，非如手等亲执外物，日等舒光亲照外境。但如镜等似外境现。名为了他，非亲能了，亲所了者自所变故。
>
> 故契经言：无有少法能取余法，但识生时似彼相现，名取彼物。
>
> 由此定知自识所变似色等相为所缘缘，见托彼生带彼相故。然识变时随量大小顿现一相，非别变作众多极微合成

---

① 陈百年先生所授《西洋哲学概论》第四十五页上说："唯心哲学家有自认识论出发以建设其学说者如盘开累(Berkeley)是其例也。盘开累承洛克(Locke)之后益求精进。初洛克之论物性也，没第一性质、第二性质之区别。第一性质为物体所固具，如广袤、形态、数量、动静、充塞等性是也。第二性质仅存于感觉之上，而非物体所固具，如色声香味寒暖等性是也。盘开累则毁弃第一第二之区别，以为一切物性莫非吾心之观念。"其言曰："物体之大小，距离之远近，本非视觉所能知。稽其起源，盖触觉所得之经验与礼堂相结合始能知之。及习惯既久则一张目便能知之矣。生而盲者初愈见物，物无远近，一若咸在目前。此亦足证视觉之本不能知大小远近。是故物之大小远近，以及形态、动静皆生于触觉视觉之结合。申言之，即于视觉之感觉上吾心有所附加而后大小远近始形焉。大小远近等性既为感觉间相互之关系，则其无客观上之存在又从可知矣。"(按这篇话有是有不是。)

一物。

> 故世尊说:慈氏当知,诸识所缘,唯识所现,依他起性,如幻事等。如是外道余乘所执离识我法皆非实有,故心、心所决定不用外色为所缘缘。

> 如契经说:一切唯有觉,所觉义皆无,能觉所觉分,各自然而转。

> 如《入楞伽》伽他中说:由自心执着,心似外境转,彼所见非有,是故说唯心。

所有这些话都是说明感觉之所感觉还是自家所变,并无外色。因为这境随心现的原故,心非一心则境非一境。我们平常以为大家同在一个世界上的,其实各人各自有他的世界,并非是一。虽然对坐在一间屋里,而完全在两个世界上。并且我这世界你始终进不来,你那世界我也没法进去。不过因为心虽非一,却又不甚相异,于是你看作白的,我也看着白,他也看着白,便不留意是人各一白,而以为大家共同一白。不留意是人各一世界,而以为大家是同在一世界了。《成唯识》上说:

> 虽诸有情所变各别,而相相似,处所无异,如众灯明各遍似一。(按此语本是说真异熟识的,现在借来说眼等五感觉亦不妨。)

这层道理现在很容易想得到,已经是不足为异。[1] 不过在当时的外道、小乘就诧为奇想,不得其解了。外色有无的题目太大,本章只算是第一步,姑至此作结。以下有些批评,批评里含有很重要的讲说。

---

① 这人各一世界的道理差不多书上常看见了。曾见罗素(Russell)的 Scientific Method in Philosophy 第八十七八页叙的很明。不过大家的意思总想各有世界是外表,那后头还有一个世界是共有。唯识家却说始终是各有的,其理后详。

粗明唯识学的方法

我头一桩要指点给大家看的,唯识家这些道理是由什么方法得到的呢?你看外道、小乘的说话是很不远乎常情的。然在今日看去,恰是不中科学的俗见,在俗见上又加了许多编造。这本是古人未有科学随情计事的常态,不足为异。但拿他与唯识家比看,那唯识家却有足异了。唯识家何以不流于常态?不认物质,固亦各地方哲学家所有,却为何他能不逞古来形而上学家的臆论?他所有的主张,并不得说为哲学家的主张,明明是许多有来历的知识。(除为今人已知者不待言外,其余的说话,明明是把他所知事实的叙出来,并不是议论家抱的什么意见。)知识也是恒有的,但他既不曾走西洋科学所走那条路,他一直所走的是什么路呢?原也并无希奇。他只在能把握现量。现量非他,就是心里未起瓶子的意思,乃至未起白的意思,极醇的感觉。感觉原无一时一刻不有,却无一时一刻能为我们所有。其为我们所有的只有非量的观念、比量的概念(精或粗)。这原是人类的特长,不知积多少代的进化才有此先天异禀,又从落地积多少年的训练才如此敏给熟习。时方有感,时即念生。现量这样东西遂不复可得。后来的一切知识都自念生,未念之顷与念之为念,便留意不到。而唯识家偏能把握现量,于是这其间一段情节就发觉了。唯识家又怎能把握得到现量呢?他是由于修习瑜伽。瑜伽就是禅定。大家不要把佛家坐禅看成什么外国养生家、中国道家、印度外道的古怪神秘把戏。我可以告诉大家,佛家的禅定不过是要求真现量罢了,更没一点别的意思(这句话后来自当细讲)。大家要晓得,所谓唯识家的并非别物,原是佛教瑜伽师去修禅定得的副产物,同时即为佛教瑜伽的说明书。所以《瑜伽师地论》以讲瑜伽的书而为唯识学之所本。瑜伽师在他现量中对着瓶子不曾有

瓶子的意思，对着瓶子的白不曾有白的意思，只那白的感觉灼然非无浑然未划，见相同体，没有什么物我之说。等到一种别的作用，才把谢落的白的影象，就是已过的感觉上相分割划出来。这一割划[①]弄成两种的分离，与两种的构成。把白的影象同别的影象如硬等构合成一个瓶子的观念，同时便是把那相分从感觉这里分离了，同时并且把瓶子与瓶子以外的空间或别的东西也要划开，于是物与物分离了（在感觉上瓶子与瓶子以外的空间或别的东西也是不分的）。物的观念既成立，同时"我"的观念或"心"的观念也构成了（分离与构成是同一行为上两样意义，在彼为分，在此为构，并无先后的，上面所叙要活看不要呆看）。虽然说什么分离构成，而其实虚妄无实。这种作用何能当真去割划那感觉，感觉刹那便过，初不相及，分亦何曾分？构又何曾构？却只依旧还他个浑然。所谓物我之分，瓶子之念，都不过自家的妄想罢了。因此便说物我之分，瓶子之念，都无事实可得。所有的事实，只这浑然的感觉，亦名曰识，因遂说唯有识。感觉原来是不住的，所以白亦非住，方觉方白，不觉不白。不过感觉相逐不绝，白遂能恒有。感觉原来是各人各有的，所以白亦非一。不过感觉相差不远，大家互以言语相喻，其义若一，于是也就似若大家共一白了。因这种种原故，不住若住，非一似一，就误会别有一白在感觉外了。瑜伽师知白非外有，外白非有，因遂说唯有识。外白尚且非有，何况又假定白外有体？若白若硬，乃至种种，无非影象，那里来的体质这样东西？荒唐之言，不敢相信。现量亲得，只在影象。因遂说唯有识。白的上边初无白义，也是就落谢影子，综合许多同样东西（白），分别开许多异样东西（红黄蓝黑等），渐渐完成

① 原文作"画"，为前句"划"之"误"，今改。——编者注。

的。若在常情，殆莫不以为白义白所本有，瓶义瓶所本有。今现量之中，渺无纵迹。因遂说唯有识。总而言之，一切主张并非主张，都是因为能够把握现量而后发见的事实。因他既如此说法，瑜伽师便变成唯识家了。这还都是初步的现量，等到第二步的现量，那所发见的才把唯识学完成。唯识学完全得之于瑜伽师的修瑜伽，这是大家要注意的。

批评唯识上所谓心与寻常不同

我第二桩要指点给大家看的，便是上章所说唯识家所说的心与平常所谓心的不同，此时可以看出了（但还不能完全看出）。唯识家所说的心是那见相同体四分完成整个的感觉。平常大家却拿瓶子同白都当作了外物，分开出去，那所余的不是只半边了么？为什么大家只认半边的心呢？整个的心即现量感觉的从来得不到，所以只认半边了。大家从来所有的心是什么心呢？便是有念虑的心。这种心差不多就是半边的。唯识上说这种心虽然也是具备四分，但他那相分就从能缘的见分变生，并没别有种子的（这话后来细讲）。一般人所谓心的，都是拿感觉上半边见分，连同这种差不多半边的心合说作心，以别于物。譬如看见瓶子时，作瓶子观念，便把能见瓶子的，连同作瓶子观念的，与那瓶子划开。此为心，彼是物。从此那所见半边心再也合拢不来。不但常情如此，就是那唯心论哲学家的，请看何尝不是如此呢？你看他的说法要拿观念来立说岂不明摆出了么？这种说法的唯心论当然要窒碍不通的了。世人却要拿唯识家侪于他们之列，那唯识家真不得见天日了。我所以开章专讲感觉为心的，就是要表出这整个的心啊！（但所谓整个的心还未完全表出，因为感觉还不能算。）

所谓见等四分的，本来是一心体所起的四用。所以那以能

见、能念为心的，都是把心看作一种作用，不把他看作个东西。就是现在讲心理学的也说："论理有用必然有体，却独这心只见其用未见有体。"足见一般的意见都是如此了。这都是误于以瓶子为有体，其实那未见有体的心才当真是个实在东西。你说他有体的瓶子才不过只是用罢了。你所谓有体无体的，是以他看的见看不见、摸的着摸不着为断。看的见摸的着便着有体，看不见摸不着便算无体。其实你看见的白是感觉上相逐而过的相分为心所起之一用，何尝是个实在东西呢？那实在东西即能发此用的心体，是当然看不见摸不着的。如果看的见便是用非体了。我前边说过"分亦何曾分、构又何曾构"的道理，那心物分疆原无其事，浑然一体全都是心。所以唯识家说心是整个东西，不是半边作用，与一般的见解哲学的说法皆不同的。要注意啊！

第 四 章

所谓识的其数有几呢？——说前五识——略释心所

所谓识的其数有几呢？

上一章的话已经自己露出破绽来：一是露出所谓识的不单是感觉；二是露出也不否认物体（说感觉上相分是对于物体反映现出），皆与头一章不相符合。这两层都诚然不虚，那第一章唯有感觉的话是初步，自此以后所讲的便通在这两层上头了，是要按着步来的。必要如此讲法方是唯识家的精

神,只能从眼前最低的一步慢慢讲起,从现在无可否却的且承认他而逐步说去。若老远的无端的就抬出什么"八识"来讲,使唯识家同于开口上来就要说什么"道"、"太极"的推演派一般,那唯识家便死不瞑目。

那么识既不单是感觉,却有几样呢?照上章所说已经露出两样:一样可说为无念虑的识,即是能感觉白的,一样可说为有念虑的识,即能辨知为白的,作出白的概念的。前者就是唯识家所谓前五识,后者便所谓第六识。但却并非由有念无念而分作如是,不过他那彼此别异容易见的在此罢了。其实第六识一般的也有感觉用,而前五识若严格的讲亦可说有念虑。这话后边去讲,在唯识家这六识通谓之了境识,因为他对于境界有了别用。所谓六识者其目云何呢?

一、眼识或亦称色识;

二、耳识或亦称声识;

三、鼻识或亦称香识;

四、舌识或亦称味识;

五、身识或亦称触识;

六、意识或亦称法识;

因为随着根与境去区分便说作这六识,并非定有六个各别的东西。随着所依的根而叫作眼识、耳识……等亦可以行;随着所缘的境而叫作色识、声识……等亦可以行。不过随根立名较通行些,据说因有五样意思,如《述记》卷三十一第三四页说。其实随境而称号亦好,因为本是了境识。对于境的了别就是感觉。了境识有六似,即是说感觉有六种了。但虽把感觉分作六种,却不比

现在心理学上八种的说法有什么遗漏，而且还多哩。[1] 据《瑜伽师地论》等书所叙，那身识或名触识所缘的里边有冷暖字样，当即今之温度感觉了；有力、劣、缓、急等字样或即所谓筋肉感觉了；有饥、饱、病、死等字样或即所谓有机感觉了。所以说没遗漏。所谓还多的因为意识的感觉用心理学没说。但这是句玩话，其实并不曾多。因为意识的感觉用所缘的仍不外乎前五种之缘，别立不出一种什么什么感觉来的。

先说前五识

虽然此六者通称了境识，而前五识与第六很是不同。前五彼此绝相似，差不多前五共为一种，而第六自一种的样子，所以要分开讲。前五识的互相似据说有五种似处，这五种相似便就是讲明五识了。

一者彼此同是依于色根的，此对其他非依于色根之识而言。色根即净色根，是无见而有对——看是看不见却是有对碍的色法——与外面浮尘根不同，前已略说。这是怎样一个东西，在唯识学史上有很大一番争论。世亲的《廿唯识论》同陈那的《观所缘缘论》都是说第八识上五识各自种子便是各别五识根。《成唯识论》第四卷反对此说，谓有十一过失。安惠、护法、净月诸论师往复辨难，其词甚长。归结依《解深密经》等眼等色根是第八识所变，非即眼等五识种子（什么叫第八识，什么叫种子，后边去讲）。我们现在看去，似乎所谓净色根就是神经，所谓根依处就是神经细胞，不知对不对。又陈那说这根非现量得，比知是有。《成唯识述记》说因为“散心中无现量得（散心对定心言），虽第八识及如来等缘，是现量得，世不共信”，所以才说比知是有。我们看去这

[1] 陈百年先生《心理学大纲》上说东方人言感觉只知有五种，西方人初亦如此，近来研究乃知八种。

个比量似乎因喻俱阙，不好立得，自以《述记》说的是。眼识必要于眼根而后能发识，眼根便说为眼识的“俱有所依”，如果不具此根或根坏眼识即不得起。余识同此。

二者彼此同是只缘实色境的，此对其他之识所缘或非实色境而言。实色境或名为性境，但严格说性境范围宽些，我们现在就世间五识而讲适宜称实色境。如何方是实色境呢？此可说有两条件：一是他这相分不与见分同种生而是别种生的，一是要具备二重所缘缘的。凡五识所缘的色、声、香、味、触都是如此。而平常人所以为是五识缘的东西，其实多非五识缘，因为他们都不合这个条件，非实色境的原故。这是很应当注意的事。

三者彼此同是只缘现在的，此对其他之识所缘或非现在而言。五识之只缘现在是当然的事。例如开眼去看前面时，那似白色的相分（白色从似白色的误认而来，非似白色外别有真白色，前既讲过），从自种子诸缘具合转变而现，随即落谢，紧接着第二种子再生，如此一个个接下去。我们虽然对着他看了好久，始终是现在的白，是无数的新白。那既经过去的白与尚在未来的白，眼识均无从得缘，只意识上有罢了。

四者彼此同是现量得境，此对其他之识或非现量得境而言。如何为现量呢？前曾略说，此当再剖。《因明入正理论》上说：“此中现量谓无分别。若有正智于色等义离名种等所有分别，现现别转改名现量。”现量的唯一条件就在无分别，而分别即是比量作用，所以现比量非并列的东西，而是势不两立的对头。无分别便是无判断、无知解、无意思。所以说现量不会错误的，感觉不会错

误的，不是说他总都对，是为他没有错误可言。[1] 据说无分别的略有四类：一五识身，即现在所讲的。二五俱意，容后讲。三诸自证，即一切自证分、证自证分，前已讲过。四修定者，凡定中不能起分别心。据《大疏》，"正智"是简于色根有毛病的不正当智，例如眼根有毛病见空华二月之类，即无分别亦非现量。"名种等所有分别"有几样讲法，此无关紧要不去说他。"现现别转"就是前说无数现在的白一个个转过去的话。《大疏》说别转是离贯通缘。贯通缘就是成就概念的观念联合作用，不守自体之白——假定为瓶子白——而联到白粉、白布、白纸，贯通其所共的一个白的意思。凡一切的意思都从此道而来。即此作用便是比量作用，即此意思是名概念。此后一见白，辄有白的意思，即不联想白粉、白布已为贯通缘，所以离贯通缘即是没意思之谓。虽不起意思并非未起缘用，正因缘得实体所以不起意思，意思一起所缘的便是抽象意义，而非复实体了。故此现比二量得自共二相，自相即体，共相即义。自相或体为实，共相或义为假，所以说五识缘实不缘假。《大疏》简空华二月非现量，我们想或亦勿须有此一简，空华二月那里是实体呢？眼识上何能变生空华二月的实相分呢？所有这类的错误俗常以为眼看错的，耳听错的，其实都非感觉的错误，初未常发此识也。俗常总以为是眼看东西在那里动，人在那里走，其实走动非眼识能得的。"走动"那里是个实体呢？眼识那里能变生个走动的实相分来呢？然则走动何从而知呢？例如前面一个东西动转，眼识对他只变现那个东西的实相分，刹那间一变

---

① 前见杜威讲演记录曾叙到笛卡儿言感觉有错误的话，很容易令人误会当真如笛氏的话。感觉没有错误是没问题的，错觉幻觉心理学上都属之知觉不属之感觉。此处感觉无误非判断都对而是未尝判断，系康德的 Critique of Pure Reason 第 290 页上的话，与我们意思最为吻合。

现即过去了，刹那间一变现即过去了，那东西虽动而刹那所现的相却一个个是静止的，看了好久只是积了无数的静相，把他的动都给打碎了，全然无所谓动，必待意识把他们连串起来才成功动的意思（与活动电影同一理）。所以我们可以说墙壁白色直是跑天空飞鸟未曾动。六祖在岭南所说“非风动，非幡动，仁者心自动”、憨山集上自己讲的溲溺无流注相，与此外纪载上禅家悟境类此者很多，人多莫明其妙，其实只是五识现量罢了（但六祖之言或非只五识现量能办）。这是佛家最初的一步，不算新奇，却已非哲学家的玄谈——如西洋古代哲学、中国古代哲学都有镞矢不行、飞鸟不动的话——所能比拟。他们是论证，这是亲证。或疑你虽亲证不动，他却实从甲地飞到乙地，何贵有此现量亲证呢？这个疑问诚然不错，因为要答这个疑问不得不讲两句现在不当讲的话，这个疑问全本乎空间的拓展性而来，其实所谓宇宙的只是时间上的流转（时间上的流转是对空间上的流转而说，非指时间之绵续），并无空间的开拓（开拓即空间非二）。空间上的移动无其事，时间上的流转有其事，或说空间上的移动只是那流转中的事。这初步现量便是开不认移动认流转的门。这话且止于此，我们还是折回来讲本题。唯识家本来说色、声、香、味、触各有其假的、实的，五识现量缘实不缘假，而动转即属假色。凡色总分三样：一、显色如白、黑诸色及空一显色等。二、形色如长短方圆等。三、表色即动转屈伸等。其间只显色是实的，其余形表皆假，眼识缘不得。人都说西方科学家尚实，据我们看天下尚实的还有以过唯识家么！如果还疑他为空谈派真有眼无珠了！（科学家初不靠实，近来才谨细些。）但就五识现量而言，固的的确确只能得实体法。若泛论现量似乎还有点疑问，俟后说。

五者彼此同是有间断的，此对其他之识或无间断而言。这前

五识有时现行，有时不起（即是说感觉时有时无），叫作间断。何以间断呢？生识的缘如有不具便间断。生识的缘各识多少不同，但前五识行相粗动所需的缘比[①] 其他行相细隐的识都多。所谓粗动的是说他专缘外境起落很容易知道。因要缘外他那所需的缘自比缘内的多而难办，于是就容易间断了。然前五所需的缘亦多少不齐，具列如下：

眼识的生缘九：空、明、根、境、作意、根本第八、染净第七、分别俱六、能生种子。

耳识的生缘八：如前列，唯除明缘。

鼻识的生缘七：如前列，除空、明二缘。

舌识的生缘七：如前列，除空、明二缘。

身识的生缘七：如前列，除空、明二缘。

五种似处已经说了，此外如同是通乎善、恶、无记三性，同是备有苦、乐、舍三受，心所同是三十四种，也都是他们彼此似处，不过就有与其他之识亦复相似的罢了。

唯识家讲到五识有几句平常人听了很奇怪的话。我们因为信服唯识家的精神不以为他是胡说，但如果只是随述旧传的话那就难定了。（佛家有许多话是随述旧传不变习俗，请看《印度哲学概论》第一篇。）一是说若到自在位诸根可以互用，一根发识，缘一切境。诸根如何可以互用，《成唯识述记》上《枢要》上很有辨论，可勿叙。一是说五识可以不全有或全没有。因为有三界九地的分别。欲界、色界、无色界为三界。三界共分九地：一、欲界五趣杂居地是五识都要有的（人即五趣之一）。二、初禅离生喜乐地是只有眼、耳、身三识的。三、二禅定生喜乐地。四、三禅离喜妙

① 原本作“此”，今据文意改为“比”。——编者注。

乐地。五、四禅舍念清净地。六、空处地。七、识处地。八、无所有处地。九、非想非非想处地。自三地以后都没五识的。他们都是由一种禅定成功的"天"。所谓没五识的是因为寂静的到一个五识全然不起用的地步。

略释心所

我们且略讲一讲心所。这五识都属心王，就是主体之谓。附于心王而有的叫做心所，具称应当是"心所有法"。心所也一样的有见、相等四分。不过他与他的心王同一疏所缘缘因而相分自尔相似，他与他的心王同时起灭，并且个数亦相等，又所依根亦是同的。即由此同依、同缘、同时、同事（相见所依自体名事，故个数相等名为同事）。四义说他与心王为相应。然则他的特别处在那里呢？他的特别处在行相各别，在心王缘得的外别有所得。譬如眼看美色，耳听妙音，同时所起的美感便是心所。这美感是在色体是外的分别，但与比量心的分别却还是两事非一。比量心所缘的是干燥的概念，即是知识的事；而这是感情的事。心理学上的感情、情绪、情操、意志大都是唯识家的心所。但心理学上以感觉、感情为精神作用两原素是并列的，此以感情为感觉的附属。心理学上情绪、情操、意志都说的是复合作用，自须要除却其间的知识部分（感觉、思惟）才为心所。这两家分法的不同自是很重要的问题，不过非我们所及讨论。大约看去唯识家所谛察的微入毫芒，有许多为心理学所不及知的（如五遍行），或只能笼统浑括着讲的（如情绪之类应当一面作一复合作用讲，一面亦加以解剖）。又平常人多有误把心所讲成第六识很粗动的行相，也是因平常人心太粗疏而唯识原所指的太细微的原故。但唯识家所分六位五十一心所亦不见得就是定论。当时是瑜伽师作宗教上的（出世）工夫检验自家的心数，因而所定的如彼，并且本就是由繁入简的改定了，则初未尝认为

定论，将来自不妨有增损的。其间五遍行是很重要的，可以讲讲，其余只录名数。兹摘《成唯识》上讲心所的几句话，并列五十一心所如下：

《成唯识述记》卷三十二本论："恒依心起，与心相应，系属于心，故名心所。如属我物，立我所名。心于所缘，唯取总相(例如彼色)。心所于彼，亦取别相(例如彼色并其美感)。助成心事，得心得名。如画师资，作模填彩。"

《述记》释前文："师谓博士，资谓弟子。如师作模，画形貌已，弟子填彩。彩于模填，不离模故，如取总相。着彩色时，令媚好出，如亦取别相。心心所法取境亦尔。"心所有六位五十一数：

遍行五：作意、处、受、想、思。

别境五：欲、胜解、念、定、慧。

善十一：信、惭、愧、无贪、无瞋，无痴、精进、轻安、不放逸、行舍、不害。

根本烦恼六：贪、瞋、痴、慢、疑、恶见。

随烦恼二十：忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、害、憍是为小随十，无惭、无愧是为中随二，悼举、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知是为大随八。

不定四：悔、眠、寻、伺。

何谓遍行心所呢？是说一切心中——无论前五或第六或其他识起作用的时候——都要有的，不能离的。据说具四一切义[①]我们

① 《成唯识述记》卷三十三说四一切是：一切性，三性之处皆得起故。一切地，谓有寻等三地。一切时，谓或一切有心皆有，或无始不断，或缘一切境，故总言时。一切俱，定俱生故。遍行具备四一切，别境只有初二一切，善只一切地，烦恼通没有，不定只一切性。

无须分别了。遍行五中第一为作意，所有别的心所都是心王引出来的，独有这个虽亦与心王俱时而有却是他引出心王来。因为这就是指发识的那发动力。识的种子是恒有的，只待他来才起用，无他心便不起。所以上边列五识生缘都列有作意一缘。凡是识起和他的圆功都是根、境、识三法的和合，只这和合就成个心所叫作触。所以触的必要不在作意以下，虽不是有触而后有心（指现行不指种子），却是心就是触了。当这触合的时候必然有所感受，或顺适或违忤或非顺非违谓之俱非，无论怎样隐微却不能无有，这就叫受。所以受为第三个心所，无心无受。当这领受的时候必然有所分别，虽然极其隐微却多少萌一点意思，只这分别意思就叫想。所以想是第四个心所，无心无想。当这分想的时候必然有要怎样的志向，例如可怕的就要避开，可爱的就要亲近，自后的造作诸业都由此起。这个很重要，没有这个"要怎样"，单是领受分想那便只是被动的、呆的、静的而非往前活动的心了，实际上无论怎样沉默都含有这个在内。只这"要怎样"就叫思，是为第五个心所，无心无思。据我看唯识家这遍行五心所的说话在今日正时兴的心理学上似有很重要的价值。我讲的还有未周，摘《成唯识》原语如下：[①]

> 《成唯识述记》卷十七本论："触谓三和分别变异，令心心所触境为性，受想思所依为业，谓根境识更相随顺故名三和，触依彼生令彼和合故说为彼，三和合位皆有顺生心所功能说名变异，触似彼起故名分别。作意谓能警心为性，于所缘境引心为业，谓此警觉应起心种，引令趣境，故名作意。受谓

① 作意与触两心所名次的先后各书不同。如《瑜珈师地论》、《百法明门论》等皆作意列在前，《成唯识论》便触列在前。

领纳顺违俱非境相为性，起爱为业，能起合离非二欲故。想谓于境取像为性，施设种种名言为业，谓要安立境分齐相方能随起种种名言。思谓令造作为性，于善品等役心为业，谓能取境正因等相驱役自心令造善等。"

卷七十及三十三两叙五遍行话很多的，其间与小乘诸部还有许多讨论，此皆不及述。大家要注意的是这种种都是心所全然非第六心王的事，在随便一个感觉里就都有了，简直为我们所知不道的。我前边说的以严格论前五识亦不妨说有念虑，就是为此了。

我可以告诉大家一句顶要紧的话，在唯识家看心理学家什么智、情、意三分法，什么智、情二分意志不过复合作用等等的话，都是太粗太粗极支离极支离的话。在唯识家的意思意志、情感不可为独立东西，而也没有没有意志的知识、没有情感的知识。凡是一个心都是意志了（作意与思通首与尾皆意志也），都是知识了，都是情感了，此所谓一个心的。凡本文所称心的，都不是说平常人或心理学所说的一副精神作用住在那里、一个人的全意识界，而是说唯识上的心。前五识或第六识或其他识一个个转过去的都是一个个心，万不可离开这一转一转的而说心。转之前也没有心，转之后也没有心，只这一转的为心，而便是意是知是情。唯识上从来没有就着平常说法的那个心而讲的话，因为那样的一个心的观念含有大毛病在内。又这五心所与唯识哲学很有关连的，不单是几句心理学上的话而已。俟后讲。所谓五识的三十四心所即遍行五、别境五、善十一、根本烦恼中之前三、中随二、大随八。他虽有善心所或不善的心所与之相应，但只是任运而善，任运而恶，他自己没有积极行为，所以更不易谛认。大约五识上只有苦乐是易见的。苦乐即从遍行五中的受心所而来，好受便是乐了，不好受便是苦了，没有什么好受不好受谓之舍受。这

三受五识都可以有的，其他之识亦或只一受。其心理学所谓伦理的情操要在第六识心所中求，于下章说。[①]

① 前辨章太炎先生以王学良知当作自证分之非，现在讲到心所更分明了。所谓良知显然心所家的事，而种种恶心所也都有他的自证证自证分，显然良知与自证等无干了。当时吴检斋先生即不以章先生说为然，而主张属心所，曾对我言之。所以吴君的《王学杂论》很有许多是出自章先生的意见，而独这条未采入他的。

孔学杂著

欧阳竟无　著

*

山东人民出版社出版发行

（社址：济南经九路胜利大街 39 号　邮政编码：250001）

新华书店经销　　山东胶南印刷厂印刷

*

850×1168 毫米 32 开本　6.25 印张　2 插页　120 千字

1997 年 3 月第 1 版　　1997 年 3 月第 1 次印刷

印数 1—4000

ISBN7—209—02050—0

B·110　定价：12.80 元

《现代中国思想论著选粹》

第一辑书目

《科学与人生观》

张君劢 丁文江等著

《孔学杂著》

欧阳竟无著

《现代哲学名著述评》

谢幼伟著

《近五十年中国思想史》

郭湛波著

责任编辑 牛其贞
封面设计 王康乐



ISBN 7-209-02050-0
B·110 定价：12.80元